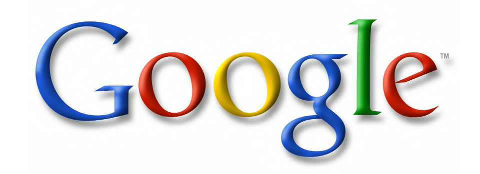
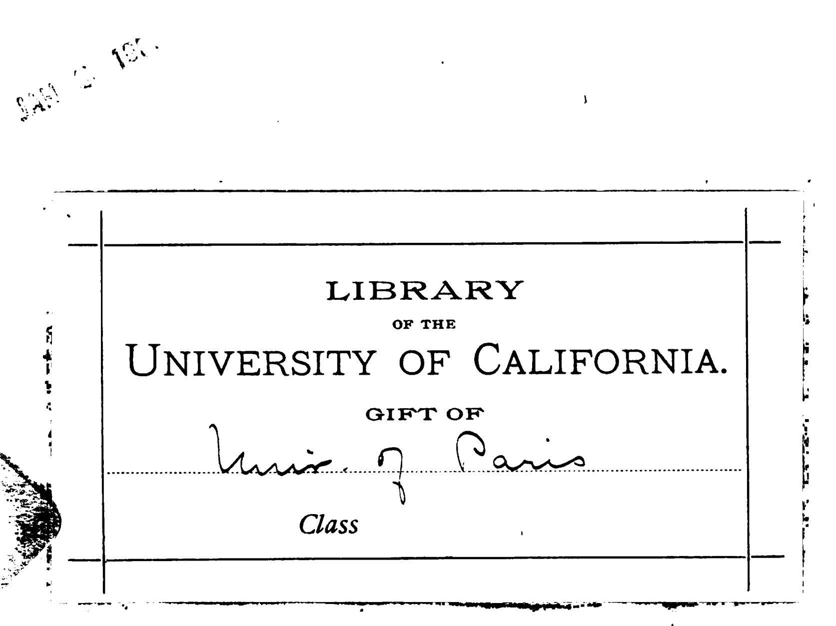
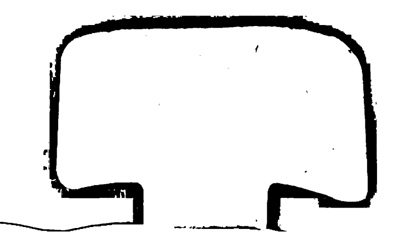










LA MORALE

DE

LA RAISON THÉORIQUE

THÈSE

présentée pour le Doctorat

à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

ANDRÉ CRESSON

Ancien Élève de l'École Normale supérieure
Agrégé de philosophie
Professeur de philosophie au Lycée de Lyon

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903





LA

MORALE DE LA RAISON THÉORIQUE

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

La Morale de Kant, *étude critique*, 1 volume in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (1897). . . . . . . 2 fr. 50

(*Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.*)

LA MORALE

DE

LA RAISON THÉORIQUE

THÈSE

présentée pour le Doctorat

à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

ANDRÉ CRESSON

Ancien Élève de l'École Normale supérieure
Agrégé de philosophie
Professeur de philosophie au Lycée de Lyon



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

A

MONSIEUR VICTOR BROCHARD

Membre de l'Institut

Hommage respectueux et reconnaissant.

A. C.

LA MORALE DE LA RAISON THÉORIQUE



PRÉFACE

En intitulant ce livre *la Morale de la raison théorique*, nous avons voulu éviter toute équivoque sur le but que nous nous sommes proposé en l'écrivant et, dès le titre de l'ouvrage, faire acte de la plus entière sincérité.

Nous n'avons nullement, en effet, la prétention de répondre ici à la question suivante : « Qu'est-ce que les hommes doivent penser sur la morale et que doivent-ils faire d'une façon absolue ? » Nous désirons simplement essayer, dans la mesure de nos forces, d'éclairer celle-ci : « Qu'est-ce que doit être la morale pour pouvoir se réclamer de la raison théorique ? » Autrement dit : « Qu'est-ce que les hommes doivent penser sur la morale et que doivent-ils faire, s'ils veulent prendre pour guide unique de leurs croyances et de leurs actes, les principes de la raison théorique ; s'ils décident que ce que l'expérience et le raisonnement persuadent est bien l'expression de ce qui existe, et que ce qui est contraire à l'une et à l'autre doit être considéré comme injustifiable ? »

C'est dire que notre livre n'est, à nos propres yeux, qu'un ouvrage hypothétique. Il s'adresse à ceux qui ont confiance dans la puissance métaphysique de leur esprit et à ceux-là seuls.

Il ne vise à persuader que ceux qui croient indispensable d'établir les bases d'une morale rationnelle ; ceux pour qui, contrairement à l'opinion des philosophes qui admettent des évidences morales, il n'y a pas d'évidence valable en dehors des évidences logiques.

Et, sans doute, nous aurions préféré faire une œuvre plus décisive. Mais, il est nécessaire de l'avouer, au point où est parvenue la réflexion philosophique, un esprit entièrement sincère doit se reconnaître incapable de prouver tout ce qu'il faudrait avoir démontré pour être sûr de posséder une solution définitive du problème moral.

C'est ce qui résulte de l'étude des termes dans lesquels ce problème se présente.

Le problème moral s'impose d'une façon irrésistible à qui constate, à la fois, l'existence très générale du sens moral dans l'humanité et la diversité des modes de conduite que ce sens moral approuve et réprouve.

Les hommes ont, pour la plupart, une conscience. Presque tous, avant d'agir, semblent trouver en eux certaines résistances et certains encouragements, qui tantôt les détournent des actes qu'ils sont disposés à accomplir et tantôt les y portent. Presque tous, après avoir agi, paraissent ressentir soit une satisfaction d'eux-mêmes, irraisonnée et involontaire, qui les force à s'approuver et à s'estimer pour ce qu'ils ont fait, quand ils ont obéi à leur sens moral, soit, au contraire, un mécontentement et un mépris douloureux de leur propre moi, quand ils n'ont pas tenu compte de ses suggestions. De là vient, chez la plupart des hommes, la disposition qu'ils ont à traduire sous formes d'ordres, « d'impératifs catégoriques », ce qu'ils sentent ainsi bon ou mauvais sans savoir pourquoi. Et, comme aucun individu ne comprendrait qu'il eût un

devoir si les autres n'en avaient pas un comme lui, de là vient que chacun généralise son sentiment et déclare universellement bon ou mauvais ce qu'il sent personnellement bien ou mal. C'est ainsi que se développe chez les individus la conviction qu'il existe un bien, un mal, un devoir absolus, et que ce bien, ce mal et ce devoir sont précisément ceux que leur propre sens moral leur fait connaître. Conviction enracinée au cœur de presque tous les hommes et au nom de laquelle ils se louent et se blâment : ils se récompensent et ils se punissent les uns les autres.

Par malheur, si les hommes sont, en général, d'accord pour affirmer qu'il y a un devoir, ils ne le sont plus pour dire quel est le devoir. Un philosophe a pu écrire un volume intitulé : *l'Évolution de la Morale* (1); et, que l'on considère l'humanité dans son développement au cours du temps, ou dans son expansion à travers l'espace, on est également stupéfait de la prodigieuse différence qui sépare ou même oppose les sentiments moraux chez les individus.

Suit-on l'histoire de l'humanité dans son évolution au cours du temps ? Les coutumes des époques barbares, les institutions primitives, les religions antiques, la nature des actes que racontent avec un ton d'approbation ou sans étonnement les premiers conteurs et les premiers poètes connus, tout prouve que le sens moral s'est singulièrement transformé. Le cannibalisme, puis l'asservissement et la mutilation des vaincus, le pillage, les sacrifices humains, l'esclavage de la femme et des enfants, le concubinage, ont paru des actes non seulement naturels, mais recommandables à la plupart des populations primitives. Même il n'est pas besoin de remonter très haut dans l'histoire de l'humanité pour constater les variations du sens moral. Le servage, la traite des nègres ont mis des siècles à disparaître. La torture, comme instrument

(1) Létourneau, *l'Évolution de la Morale*. Paris. L. Bataille et Cie, 1894.

d'instruction judiciaire et dans les exécutions capitales, a été employée sans soulever l'indignation jusqu'au seuil du XIXe siècle. Le sentiment public sur la valeur morale de la propriété, de l'instruction, sur la nature de l'État, et sur les rapports qu'il doit soutenir avec les individus, sur les relations normales et morales entre peuples à l'état de paix et à l'état de guerre est encore aujourd'hui tout à fait chancelant. Et l'on peut dire, sans être taxé d'exagération, que, dans l'Europe actuelle, qui se prétend civilisée, la plupart des individus n'estiment encore vraiment que la fortune, la naissance ou la force (1).

Compare-t-on, d'autre part, les sentiments qu'éprouvent les diverses races humaines actuellement existantes à propos du bien et du mal ? La diversité de ce qu'elles louent et condamnent est plus étonnante encore. Les idées admises, sanctionnées par la conscience publique et même par la loi, sur la pudeur, le meurtre, le respect des femmes, des enfants, sur la justice, la bonté, sur toutes les questions que pose la morale sont soit ignorées, soit méprisées des trois quarts de l'humanité. Inutile de rapporter ici les faits innombrables qui le prouvent surabondamment ; ils sont aujourd'hui très connus (2). Ni les populations anthropophages du Centre de l'Afrique, ni les habitants des îles Fidji, ni les Esquimaux, ni les Hindous n'attachent la même importance que nous aux mêmes actes de la vie. Pascal avait raison quand il écrivait : « Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses (3). » L'ethnologie contemporaine a prouvé qu'au début du XXe siècle il en est encore ainsi.

(1) Cf. Herbert Spencer, *Justice*, traduction Castelot (Guillaumin, 1893). Létourneau, *op. cit.*

(2) Cf. Létourneau, *l'Évolution de la Morale;* en particulier : les chapitres sur la Morale bestiale et la Morale sauvage.

(3) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwicg, section V, 294.

Comment donc éviter, devant le spectacle des contradictions que présentent les sentiments humains, d'être ébranlé dans les convictions morales que l'on a ? D'autres hommes que moi croient en toute sincérité que ce qu'ils sentent bien ou mal est le bien ou le mal absolu, comme je le crois moi-même. Puisque nous sommes en désacord, s'ils ont raison, j'ai tort, et si j'ai raison, ils ont tort. Rien, d'ailleurs, ne me démontre d'une façon immédiate que j'aie raison plutôt qu'eux. Et si je sens vivement ce que je sens, les autres ne sentent pas moins vivement ce qu'ils sentent. Que vaut donc mon sens moral ? Que vaut-il dans sa matière ? J'ai peut-être tort de sentir ce que je sens à propos du bien et du mal ; quand j'obéis à ma conscience, je cède peut-être à un préjugé sans valeur. Je suis peut-être atteint de difformité morale. Que vaut-il dans sa forme même ? Qui sait s'il y a une façon normale et morale de vivre ? Est-il bien sûr que tous les hommes soient convaincus qu'il en existe une ? Et, quand ils le penseraient tous, ne pourraient-ils pas être tous les jouets de la même illusion ? Ce ne serait pas la seule erreur commune à laquelle l'humanité serait sujette. N'en est-ce pas une dont tous les hommes sont les victimes que celle de l'extériorité des qualités secondes des corps ? — Questions fatales, qui s'imposent à l'esprit. Questions cruelles, qui donnent le vertige.

Ce sont ces questions qui, groupées, fournissent les termes exacts dans lesquels se pose le problème moral proprement dit : Y a-t-il un bien et un mal ? S'il y a un bien et un mal, quels sont-ils ?

Si tel est le problème central de l'Éthique, un grand nombre des écrivains qui traitent de questions relatives à la morale le laissent évidemment tout à fait de côté.

Ce n'est pas s'en occuper que d'affirmer, sans même essayer de le prouver, qu'il existe une loi morale, laquelle s'impose soi-disant

à nous, que de donner de cette prétendue loi morale arbitraire une formule elle-même plus ou moins arbitraire, que d'analyser ensuite le contenu de cette formule pour en extraire déductivement tout un système de devoirs, enfin que d'examiner ce que doit être l'homme, étant donné que, par hypothèse, cette loi morale s'impose à lui. Procéder de cette façon-là, c'est peut-être faire une confession philosophique ; ce n'est pas faire œuvre de philosophe ; car, c'est ériger son propre sentiment moral en loi absolue sans se demander un seul instant si ce sentiment n'est pas un préjugé ; c'est, par suite, élever une construction systématique qui peut être fort belle, mais dont l'unique défaut est de manquer de toute espèce de fondement. C'est raisonner en logicien sur une morale arbitraire. Ce n'est pas chercher en toute sincérité quelle est la façon rationnelle et raisonnable de se conduire dans la vie (1).

Ce n'est pas s'en occuper davantage que d'étudier, après avoir défini plus ou moins empiriquement les faits d'un caractère moral, comment les phénomènes qui s'y rapportent se développent, se transforment et évoluent dans la société (2). Et, sans doute, une tâche de ce genre est d'un intérêt considérable. Mais l'avoir menée à bien, ce n'est pas avoir éclairé le moins du monde celui qui se demande : « Comment dois-je vivre ? » Car il ne résulte nullement de ce que les sentiments moraux se développent et se modifient suivant certaines lois, qu'il faille vivre selon leurs suggestions ou les mépriser. Une étude sociologique des choses morales est une étude très importante. Mais elle ne saurait, en aucun cas, être considérée comme capable de fournir par elle-même une solution du problème moral proprement dit (3).

(1) Ce défaut est celui d'un grand nombre des ouvrages écrits sous l'inspiration de la philosophie morale de Kant. Cf. Nietzsche, *la Généalogie de la morale. Aurore.*

(2) Cf. Durkheim, *la Division du travail social.* Préface (Paris, F. Alcan).

(3) M. Durkheim fait remarquer que, *à supposer que l'homme veuille vivre,* « une

Quels sont donc les écrivains qui s'occupent vraiment du problème moral ? Il ne faut pas se le dissimuler ; ce sont ceux-là seuls qui l'abordent en métaphysiciens. Faire une analyse des sentiments moraux les plus répandus dans l'humanité, c'est établir un fait : la façon dont les hommes sentent généralement en matière de morale. Faire une étude du développement des sentiments dits moraux dans le monde, c'est découvrir une série d'autres faits : une partie de l'histoire de l'humanité et des lois suivant lesquelles elle se transforme. Or le problème moral n'est pas un problème de fait ; c'est un problème de droit. Pour le résoudre, il faut contrôler les sentiments moraux dans leur forme et dans leur fond. Il faut se demander : les raisons pour lesquelles l'homme doit concevoir qu'il est dans le monde sont-elles ou ne sont-elles pas de nature à justifier ceux des hommes qui se croient un devoir et qui lui obéissent ? Bref, il faut se poser un problème métaphysique.

C'est pour ce motif que nous ne voulons présenter les conclusions de notre livre que sous une forme hypothétique.

Supposons que la raison humaine ait réussi à prouver, à l'aide d'expériences qui lui paraissent concluantes et de raisonnements qui lui semblent indiscutables, que l'homme occupe dans le monde une situation telle qu'il doit avoir ou n'avoir pas confiance en son sentiment moral. Assurément elle sera tentée alors de se déclarer définitivement satisfaite et de conclure que ce sentiment a telle ou telle valeur. Mais, en le faisant, n'outrepassera-

opération très simple » transforme immédiatement les lois qu'établit ce qu'il appelle « la science de la morale » en « règles impératives de conduite » (Préface, p. v). Mais il reste justement à prouver qu'il est raisonnable de la part de l'homme de vouloir vivre et de vouloir vivre en acceptant les conditions de la vie au lieu de chercher à les modifier. Or, au fond, c'est là tout le problème moral.

t-elle pas son droit ? Cela dépend, évidemment, de l'idée qu'elle doit se faire de sa propre portée. Si, en effet, la raison est en droit de penser que ce qui lui apparaît comme indiscutable est l'expression de *ce qui existe*, elle sera en droit de penser également que ce qu'elle ne peut éviter de considérer comme la situation de l'homme dans le monde est bien sa situation réelle, et que, par conséquent, en connaissant cette situation, elle connaît la vraie valeur du sentiment moral. Mais, si la raison est obligée de douter de la valeur métaphysique des propositions qui lui paraissent prouvées, si elle est forcée d'avouer que l'intelligible et l'indiscutable peuvent fort bien n'être pas semblables à l'être, alors, elle ne saura pas ce que vaudront ses conclusions. Elle devra se dire que ce qui lui paraît être la situation réelle de l'homme dans le monde peut fort bien n'en être que la situation possible. Elle devra, par conséquent, juger que ce qui lui paraît être la valeur vraie du sentiment moral peut fort bien n'en être que la valeur possible. Elle devra donc, après comme avant l'examen qu'elle aura fait, conserver un doute sur la valeur exacte de ce sentiment.

Or il y a des philosophes qui ont pensé, il y en a qui pensent encore que les conclusions de la raison théorique sont profondément suspectes. Ceux-là se sont fait soit des arguments sceptiques, soit des arguments criticistes contre la valeur des propositions en apparence le plus solidement établies par la raison spéculative, un rempart derrière lequel ils ont élevé l'édifice d'une morale de pure foi.

Telle est l'attitude de Pascal, lorsque, fort de l'argumentation sceptique de Montaigne, il nie que la raison puisse jamais nous faire rien connaître de certain, il proclame qu'elle pourrait bien n'être qu'une vieille coutume (1), il déclare que rien n'est si con-

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwicg, section II, 92-93.

forme à la raison que le désaveu de la raison (1), il place au-dessus d'elle, en affirmant que les principes se sentent et les propositions se concluent (2), les raisons du cœur que la raison ne connaît pas (3).

Telle est l'attitude de M. Secrétan (4), lorsque, armé de toute l'œuvre spéculative de la philosophie critique, il n'hésite pas à proclamer l'existence « d'évidences morales » (5) auxquelles il convient de sacrifier les évidences logiques, si elles sont en désaccord entre elles, et il écrit la page suivante qui est un chef-d'œuvre de franchise philosophique : « A nos yeux, l'obligation est certaine ; pour l'intellectualisme, elle ne l'est pas. Il invoque le droit absolu de la pensée de tout analyser, de tout dissoudre sans s'arrêter devant quoi que ce soit. Nous, au contraire, nous nous couvrons du respect pour ce qui paraît respectable avant toute analyse et plus vénérable encore après l'investigation. Nous prétendons qu'il y a quelque chose d'absolument intime et sacré dans le devoir; nous estimons que l'être moral *n'a pas le droit* de mettre en doute la sainteté du devoir. Nous ne voulons pas qu'on fasse évanouir le devoir. Il y a là, suivant nous, une certitude immédiate d'un ordre spécifique et supérieur. L'intellectualisme ne saurait nous déloger de cette forteresse. *Il ne peut qu'en appeler à certains préjugés comme nous en appelons peut-être à des préjugés contraires ;* mais il ne nous réfutera pas plus que nous ne saurions le réfuter; les deux positions sont imprenables (6). »

Telle est l'attitude de tous ceux qui, plus ou moins inconsciemment, proclament la primauté du sentiment sur la réflexion abstraite et scientifique, et se déclarent prêts à sacrifier toutes les évi-

(1) *Ibid.*, section IV, 272.
(2) *Ibid.*, section IV, 282.
(3) *Ibid.*, section IV, 277.
(4) Secrétan se réclame d'ailleurs de Pascal, *le Principe de la Morale*, p. 89.
(5) Secrétan, *Ibid.*, p. 59.
(6) Idem, *Ibid.*, p. 135.

dences rationnelles et logiques à une tradition morale qu'ils veulent conserver coûte que coûte parce qu'ils y croient fortement.

Évidemment, pour ceux qui ont pris un tel parti, l'intérêt de la tâche que nous avons entreprise ne peut manquer d'être très faible, pour ne pas dire nul. A quoi bon réfléchir sur les principes qui devraient être ceux d'une morale digne de porter le nom de morale de la raison théorique, si les évidences théoriques sont négligeables au prix des certitudes « sensibles au cœur » (1). Un tel travail ne peut être qu'un jeu d'esprit, une jonglerie de mots et de raisonnements. Surtout, il doit être jugé méprisable s'il n'aboutit pas à une justification même aveugle des sentiments admis sur le devoir et des idées de la morale courante.

Or, évidemment aussi, M. Secrétan dit une vérité incontestable lorsqu'il affirme que la thèse qu'il soutient est irréfutable ; et tout philosophe sincère avouera que la forteresse où il s'est réfugié est, comme il le dit, imprenable. Nous n'avons aucunement l'intention de nous étendre ici sur les arguments soit des sceptiques, soit des criticistes. Mais deux choses sont d'une évidence immédiate. Nul ne découvrira jamais une marque de la vérité capable de confondre un sceptique. Nul ne démontrera jamais à un criticiste conséquent que l'intelligible, ce dont l'esprit humain ne peut arriver à douter, se confond avec l'être et est autre chose que ce qui s'impose à l'esprit parce qu'il est fait comme il l'est. Nul ne saurait, en effet, par la raison, établir d'une façon péremptoire quelle est l'exacte valeur de la raison.

Il est, par conséquent, et il sera toujours possible d'opposer avec un air de victoire, à toute morale qui se présentera avec la garantie de la raison théorique, une morale différente fondée, au mépris de tout raisonnement, sur ce qu'on appellera des « évidences morales » ; de rejeter ce qu'établit le rationalisme au nom

(1) Secrétan, *Ibid.*, p. 119.

de ce que le cœur sent; de faire reposer l'éthique tout entière sur un argument comme celui-ci : « Je trouve en moi le sentiment de l'obligation. Je *rougirais* d'en suspecter l'autorité (1). »

C'est pour reconnaître la vérité de ces propositions que nous ne voulons pas présenter comme définitive et absolue une conception de la vie que nous considérons comme rationnelle, parce qu'il nous semble que l'expérience et le raisonnement s'accordent pour l'imposer. Nous n'ignorons pas qu'en abordant l'étude de ce que devrait être une morale pour pouvoir être appelée la morale de la raison théorique, nous laissons derrière nous trop de problèmes non résolus pour avoir la prétention d'établir des conclusions auxquelles personne ne puisse échapper. Nous savons que celui qui ne veut croire que sa raison théorique peut être accusé de faire en elle un acte de foi sentimental tout à fait analogue à celui que fait quiconque refuse d'en tenir compte, au nom d'une idée morale à la certitude de laquelle il est prêt à sacrifier toutes les évidences logiques. Nous avouons très volontiers qu'aujourd'hui encore on peut, en adoptant soit l'attitude de Pascal, soit celle de M. Secrétan, sauvegarder une foi morale quelconque contre toutes les objections de la science et de la réflexion rationnelle. Et, comme nous avons voulu faire un livre de bonne foi, nous tenons à le déclarer formellement dès la première page pour éviter tout malentendu.

Seulement, si nous croyons nécessaire de reconnaître les droits à l'existence des morales de pur sentiment, nous pensons qu'il ne l'est pas moins de faire les deux remarques suivantes.

D'abord, ceux qui se jettent dans une foi morale au mépris des conclusions de la raison spéculative, ou, tout au moins, en se pas-

(1) Secrétan, *Ibid.*, p. 127.

sant de son approbation, ne doivent pas oublier que la morale telle qu'ils la présentent n'est rien moins que rationnelle. Un philosophe pourra toujours, sans s'exposer à aucune objection décisive, prendre le parti de préférer son sentiment à sa raison et de proclamer la faiblesse de celle-ci au nom de la force de celui-là. Mais il faudra, pour que son attitude soit légitime, qu'il ait conscience de ce qu'il fait au moment où il le fera. Il faudra qu'il ne crée pas une équivoque en abusant du nom de raison pour appeler son sentiment la raison pratique. La foi se passe de la raison et est en droit de la mépriser. Encore faut-il qu'elle ait le courage, quand elle le fait, de ne pas se donner pour un effet de cette raison même qu'elle méprise.

Ensuite, ceux qui nient la valeur de la raison théorique et se réfugient dans le sentiment, doivent logiquement s'interdire tout raisonnement destiné à prouver que le sentiment qu'ils éprouvent est préférable à celui des autres. Quiconque formule une preuve admet implicitement que la raison théorique a une valeur, qu'il faut la croire, que l'intelligible et le démontré ne sont pas indifférents. Or quiconque croit en sa raison, doit croire en elle jusqu'au bout et lui obéir. On peut critiquer la raison théorique, vouloir vivre en dehors d'elle et n'écouter systématiquement que les fameuses raisons du cœur de Pascal, au risque d'être la dupe de ses habitudes et de ses préjugés. Mais on doit alors s'interdire de rien chercher à démontrer et éviter en toute circonstance de faire appel au raisonnement. A toute objection, on peut alors répondre : « credo quia absurdum » et l'on peut cracher sur la raison du haut de sa folie. Mais on doit résumer la morale tout entière dans cette proposition unique : « Vis selon ton sentiment », proposition qui justifie à la fois le chrétien et le fétichiste, le sentimental et le rationaliste intransigeant, saint Vincent de Paul et les habitants des îles Fidji, bref, tous ceux qui font ce qu'ils font sans aucun remords, quoi qu'ils fassent.

En somme, et ce sera la conclusion dernière de ce livre, il y a aujourd'hui, et il y aura vraisemblablement toujours, en morale deux attitudes possibles et défendables : l'attitude de ceux qui mettront, au nom de ce qu'ils appelleront des évidences morales, les croyances qui leur sont chères, et qui ne sont, peut-être, que le fruit de leur instinct ou de leur éducation traditionnelle, au-dessus des réflexions de la raison théorique et qui n'accorderont leur confiance à celle-ci qu'autant qu'elle justifiera celles-là ; l'attitude de ceux qui mettront la raison théorique au-dessus de toute chose, et qui se déclareront prêts à sacrifier tous ceux de leurs instincts et de leurs sentiments qui ne s'accorderont pas avec elle. — C'est pour ces derniers seuls que nous écrivons. Quant aux autres, nous admirons très volontiers la générosité de leur cœur. Nous reconnaissons du reste que, comme le dit M. Secrétan, « leur position est imprenable ». Car l'irrationalisme moral, lorsqu'il est conscient de lui-même, ne saurait être discuté rationnellement. Nous n'en croyons pas moins indispensable, si l'on veut établir une morale philosophique, d'examiner ce que devrait être la morale pour pouvoir se réclamer de la raison théorique.

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE

I

La première condition pour rechercher avec quelque chance de succès ce que nous devons penser sur le problème moral, si nous prenons pour règle de ne rien croire à son sujet en dehors de ce que la raison théorique nous aura prouvé, c'est de réfléchir sur la méthode que nous devons suivre pour en découvrir la solution. Cette précaution paraît indispensable. La plupart de ceux qui se sont demandé ce que devrait être la conduite humaine pour être conforme à la raison ont, en effet, moins péché par la façon dont ils ont appliqué leur méthode que par le choix qu'ils en ont fait. Et s'ils se sont trompés en faisant ce choix, ce n'est peut-être pas parce qu'il est difficile, mais parce que beaucoup d'entre eux ont écrit leurs ouvrages avec l'idée préconçue de justifier coûte que coûte un certain genre de conduite qui leur semblait bon avant toute analyse.

Chassons donc, pour un instant, le souvenir des systèmes moraux qui se sont créés à l'aide de raisonnements plus ou moins subtils pour étayer les sentiments établis. Oublions dans la mesure du possible tout ce que les hommes ont l'habitude de juger bien

ou mal. Négligeons surtout l'utilité sociale des croyances morales reçues. Bref, plaçons-nous naïvement devant le problème moral comme s'il était exclusivement théorique.

Aussitôt il apparaît que l'homme peut se faire deux idées toutes différentes de la situation qu'il occupe dans le monde. Il peut admettre ce que lui enseigne sur lui-même une tradition vingt fois séculaire. Il peut le rejeter. Et, selon qu'il doit, pour juger raisonnablement, adopter l'un de ces deux partis, il doit se faire une idée toute différente de la méthode qu'il doit adopter pour établir une morale de la raison théorique.

L'homme peut penser, d'abord, qu'il a été créé en vue d'une destination spéciale, contraire à ses aspirations naturelles, par un être analogue à lui et dans lequel il est forcé d'avoir une confiance absolue. — Supposons qu'il existe un auteur du monde d'une bonté et d'une puissance infinies. Un tel être, en raison de son infinie bonté, n'aura pas « pu vouloir tromper » l'une quelconque de ses créatures; en raison de son infinie puissance, il aura pu n'en tromper aucune pour peu qu'il l'ait voulu. La preuve de son existence serait donc une garantie suffisante de la haute valeur de tout ce qu'il aurait mis en nous. — Or, supposons que, l'existence d'un tel être une fois démontrée, la raison établisse que cet être nous a donné la vie pour en faire un certain usage, qu'il nous a imposé une certaine consigne, un certain devoir ; supposons qu'elle démontre en outre que la vie se prolonge au delà de ses limites apparentes, de sorte que ceux qui auront obéi à la volonté créatrice en seront récompensés, et ceux qui lui auront désobéi en seront punis : il est clair qu'elle aura jeté les fondements d'une morale très solide et très sûre. Rien, dans une pareille hypothèse, ne saurait excuser l'homme qui ne respecterait pas la volonté divine ; et le plus simple calcul de ses intérêts l'obli-

gerait encore, tout respect mis à part, à la parfaite obéissance. C'est ce qu'avaient compris les philosophes déistes des siècles passés. C'est notamment ce qui avait paru incontestable à Leibnitz (1), et voilà pourquoi ce philosophe cherchait à fonder la morale sur la double démonstration de l'existence d'un Dieu parfait et de l'immortalité de l'âme. Dans cette conception des choses, l'homme ne possède la vie que pour une œuvre extérieure à la vie. Il connaît cette œuvre par une révélation, une intuition intérieure immédiate. Il y a en lui quelque chose de divin (2) auquel il doit plier sa nature. Celle-ci ne doit être pour lui qu'un instrument. Ce qui le fait grand, c'est le sacrifice de ses désirs et de ses goûts à la volonté de celui qui lui parle intérieurement par les ordres de sa conscience.

Mais cette idée que l'homme peut se former de la situation qu'il occupe dans le monde n'est pas la seule possible. L'homme peut, en effet, penser, soit qu'il existe un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies, mais qui ne l'ait créé en vue d'aucune fin contraire à sa nature; soit qu'il existe une sorte de démiurge producteur des êtres d'une bonté ou d'une puissance limitée; soit qu'il n'existe aucun créateur conscient de l'univers, aucune finalité, mais seulement un monde indifférent aux individualités conscientes et sur lequel celles-ci se sont développées automatiquement, par suite d'une série de circonstances accidentelles, de sorte qu'elles en sont comme les excroissances passagères. Or, quelle que soit celle de ces hypothèses à laquelle l'esprit s'arrête, l'idée d'une destination sacrée à laquelle l'homme devrait, sans hésiter, sacrifier ses aspirations naturelles, sous peine d'être déraisonnable, s'évanouit en fumée.

(1) Leibnitz, *Corr. avec Conring Gerhardt*, t. I, p. 160.

(2) « Semina æternitatis, item Zopyra ». Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, avant-propos, éd. Janet, t. I, p. 9.

Si un Dieu parfait nous a créés et nous a donné une nature pour que nous en usions et non pas pour que nous la torturions, la seule manière de le servir est de connaître la direction de nos désirs naturels et de les satisfaire le mieux que nous pourrons. — Si nous devons supposer, contre toute vraisemblance, un démiurge dont la bonté ou la puissance doivent nous paraître suspectes, en admettant même qu'un tel démiurge nous prescrivît certaines actions, nous ne devrions plus considérer comme nécessaire et obligatoire de lui obéir comme à un être sacré. Saurions-nous si un tel être ne serait pas le lutin malfaisant de Descartes, prêt à se divertir du sérieux de nos sacrifices? Saurions-nous même si, à le supposer bon, sa puissance aurait été suffisante pour qu'il eût pu ne pas nous tromper et nous révéler exactement la conduite que nous devrions tenir? Le sage, dans cette hypothèse, serait encore celui qui tâcherait de tirer de sa vie le parti le plus heureux possible.—Conclusion qui s'impose *a fortiori* si nous devons rejeter l'idée d'un créateur du monde et de l'homme, quel qu'il soit : Si j'ai poussé dans le monde sans fin, sans but, sans destination, si je suis le produit de l'action combinée d'une multitude de forces aveugles, s'il est aussi peu raisonnable d'attribuer à l'homme un rôle extérieur à sa vie et auquel il doive plier cette vie qu'il l'est d'en attribuer un à un chêne ou à une fourmi, comment ma raison pourrait-elle me conseiller autre chose que de tâcher de bien me connaître moi-même, de bien connaître les lois de mon milieu et de profiter de cette double science pour mener une vie aussi conforme que possible à mes aspirations? Dans une nature indifférente à lui, qui le porte et qui l'ignore, qu'il appelle cette nature matière ou esprit, force ou volonté, idée ou inconscient, moi pur ou dieu, l'homme ne peut être sage qu'en profitant de son existence le mieux qu'il peut. Épicure avait raison quand il jugeait que sa physique et sa théorie sur l'indifférence des dieux ouvraient la porte à ses idées morales. Si la vie ne peut se prendre

qu'elle-même pour but, la sagesse ne peut résider que dans la méditation de la vie et dans la pratique de la vie méditée. Nous n'avons plus une seule raison de vouloir autre chose que de vivre dans les conditions les plus satisfaisantes pour notre nature.

Si ces considérations sont justes, la solution du problème de la méthode à suivre pour établir une morale de la raison théorique dépend entièrement de celle d'un autre problème, le suivant : Peut-on prouver rationnellement que l'homme doit se croire destiné à l'accomplissement de certains actes par un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies, ou doit-on admettre le contraire?

Si nous supposons véritable, en effet, la première hypothèse, la morale doit être une science exclusivement impérative et déductive. Du moment que l'existence d'un Dieu parfait, d'une âme immortelle et du caractère divin de la conscience est prouvée, ses fondements sont établis. La morale, pour se développer et se parfaire, doit donc se proposer uniquement, d'abord, de résumer toutes les prescriptions de la conscience morale dans une formule aussi large et aussi compréhensive que possible, ensuite de tirer de cette formule, par une série de syllogismes, les conséquences qu'elle contient et de l'appliquer ainsi aux cas litigieux qui peuvent se présenter. Faire prendre à l'homme plus complètement conscience du sens de sa conscience, éclairer les obscurités du devoir, résoudre les difficultés de la casuistique morale, voilà toute la tâche qu'elle peut et doit vouloir mener à bien.

Mais, si cette hypothèse doit être rejetée comme irrationnelle, quelle que soit celle des trois autres à laquelle on aura voulu s'arrêter, on devra se faire de la méthode qu'il convient d'employer pour établir une morale rationnelle une idée toute différente. On devra penser, en effet, que le but de la morale est d'enseigner à l'homme, d'abord, quelle est la fin véritable des aspirations de sa nature, ensuite quels sont les moyens par lesquels il

a des chances d'atteindre cette fin ou, tout au moins, de s'en rapprocher. On devra donc poser le problème moral comme le posaient les naturalismes antiques et se rappeler que la formule la meilleure de la sagesse est la suivante : « Il faut vivre conformément à la nature. » La morale devra vouloir être inductive avant d'être déductive. Elle devra laisser de côté les mots de devoir, d'obligation et d'impératif. Elle devra se proposer d'être une simple science de la prudence et de la sagesse.

Ainsi, le point à examiner afin de savoir quelle méthode il faut employer pour fonder une morale de la raison théorique se dégage d'une façon très nette. Ou la raison doit juger que l'homme a une destination extérieure à sa vie, un rôle à jouer, et que ce rôle lui a été donné par un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies. Alors, la morale rationnelle doit être une morale du devoir purement déductive. Ou la raison doit juger que cette façon d'entendre la situation de l'homme dans le monde est inadmissible. Alors, la morale rationnelle doit être une morale de la sagesse analogue aux morales naturalistes antiques. Ou la raison doit reconnaître qu'elle est également impuissante à établir le caractère rationnel ou irrationnel de cette supposition. Alors elle doit avouer qu'elle est incapable de découvrir une solution du problème moral. Elle échoue dès la sortie du port. Elle ne peut décider si l'homme doit estimer qu'il doit vivre pour une fin différente de la satisfaction de sa nature ou pour cette satisfaction même. Elle doit proclamer qu'aucune morale ne peut ni ne pourra jamais s'autoriser de la raison théorique.



II

Ces propositions paraissent évidentes. Elles ont, d'ailleurs, été considérées comme justes pendant des siècles, par la plupart des philosophes. On chercherait vainement dans l'antiquité et dans les temps modernes jusqu'à la fin du XVIIIe siècle un penseur qui n'en ait pas reconnu la vérité plus ou moins explicitement. Mais les problèmes de la morale théorique ont été si bien embrouillés, depuis une centaine d'années, qu'un grand nombre de philosophes ont essayé de fonder une morale rationnelle sans prendre parti pour ou contre la supposition traditionnelle d'une destination imposée à l'homme par un créateur absolument parfait.

Or, si ce que nous venons d'avancer est exact, ces philosophes ont tort. Mais il ne sera, sans doute, pas inutile qu'avant d'aller plus loin, nous montrions brièvement qu'en effet ils se sont trompés.

On peut classer ces philosophes en trois groupes. Le premier contient ceux qui, à la suite de Kant, croient que la raison a spontanément un usage pratique en même temps qu'un usage théorique; ceux-là s'imaginent qu'une solution rationnelle du problème moral sera découverte, pour peu qu'on ait rattaché le sentiment de l'obligation à ce qu'ils appellent la raison pratique. Car, pensent-ils, quelle que soit la situation que l'homme occupe dans le monde, le seul acte raisonnable de sa part ne sera-t-il pas toujours d'obéir à sa raison ?

Le second groupe contient ceux qui, se rattachant plus ou moins directement à l'école spiritualiste, prétendent qu'il y a une façon de vivre naturellement plus *excellente*, plus *parfaite*, plus *belle* ou plus *digne* de l'humanité qu'aucune autre; ceux-là voient en général dans le sentiment moral une sorte d'instinct, de sens spécial, se

rapportant à cette façon de vivre; ils considèrent ses injonctions comme justifiées parce qu'elles correspondent à un soi-disant ordre réel et éternel de valeur objective des formes de la vie.

Enfin, le troisième groupe contient ceux qui affirment que l'individu doit consacrer sa vie à travailler au bonheur général de l'humanité, sans essayer de prouver que ce soit pour lui le seul moyen d'atteindre à son propre bonheur. Telle est, notamment, l'attitude de presque tous les philosophes évolutionnistes, lorsqu'au lieu de se contenter de constater les lois du développement moral de l'humanité, ils prétendent déduire de la constatation qu'ils ont faite un système de prescriptions pratiques.

Toutes les méthodes employées par ces groupes de philosophes sont-elles donc illogiques et incapables de nous faire découvrir la solution rationnelle du problème que nous avons posé? Il doit en être ainsi si nous ne nous sommes pas trompés jusqu'ici. Mais en est-il effectivement ainsi?

*
* *

Examinons, d'abord, la méthode dont se servent les disciples de Kant pour justifier à leurs propres yeux leurs conceptions et leurs déductions morales.

On ne peut pas dire que cette méthode remonte à Kant lui-même. Ce philosophe paraît n'avoir jamais essayé de prouver que la Loi morale telle qu'il la formulait était la vraie. A vrai dire, il semble n'en avoir jamais ressenti le besoin et n'en avoir jamais douté. Il a posé dans sa *Critique de la Raison pure spéculative* l'existence de la science comme un fait indiscutable, et tout son effort a simplement visé à savoir ce que devait être l'esprit humain, étant donné que les mathématiques pures et la physique pure étaient possibles. Il a, de même, posé dans sa *Critique*

de la Raison pratique l'existence de ce qu'il appelle la Loi morale comme un fait (1); il n'a pas un instant mis en doute sa valeur; il s'est contenté, d'une part, d'extraire les conséquences de la formule qu'il en a donnée et, d'autre part, d'analyser ce que devait être l'esprit humain puisque la Loi morale s'imposait à lui sous la forme et de la façon dont elle s'imposait. Il n'a donc pas étudié à proprement parler ce que nous appelons le problème moral, parce que ce problème n'a pas un instant troublé son esprit. Mais, si Kant n'a pas examiné ce problème, il a avancé deux propositions dont ses disciples se sont prévalus et ont profité. Il a déclaré, d'abord, que la Loi morale, dont le sentiment moral tel que nous l'entendons doit être conçu simplement comme une manifestation et un effet, était la raison pratique, c'est-à-dire la Raison elle-même s'appliquant spontanément et sans raisonnement à la pratique (2). Il l'a appelée ensuite « un fait de la raison » (3), et il a déclaré qu'un tel fait est autre chose qu'un fait d'expérience, sans bien expliquer, d'ailleurs, en quoi diffèrent les faits d'expérience et les faits de la raison. Il n'en a pas fallu davantage pour suggérer aux disciples de Kant l'idée qu'il suffisait de rattacher l'impératif catégorique à la raison pour le justifier, sans rattacher, d'ailleurs, la raison elle-même à rien d'autre et sans expliquer les motifs pour lesquels elle nous imposait cet impératif. Aussi ont-ils tous répété à qui mieux mieux les expressions de Loi morale, de raison pratique, de fait de la raison sans même chercher à démontrer sérieusement que ce qu'ils appelaient ainsi était, en effet, une émanation de la raison et sans se demander si, à supposer qu'elle en soit effectivement une, la Loi morale, telle qu'ils l'entendaient, offrirait alors des garanties suffisantes

(1) Kant, *Critique de la Raison pratique*, par. 7 et Scolie, Trad. Picavet, p. 50 (Paris, F. Alcan).

(2) *Ibid.*, Corollaire et Scolie, trad. Picavet, p. 52.

(3) *Ibid.*, Scolie, trad. Picavet, p. 51.

pour que la raison théorique pût conseiller à l'homme de lui obéir. Forts de ces affirmations, ils n'ont pas hésité à condamner la nature, à déclarer qu'elle était mauvaise dans ses aspirations et dans ses désirs, à réclamer de l'homme la lutte contre lui-même et contre ses tendances. Ils ont honni la recherche du bonheur ils ont assuré que, même en dehors de toute croyance relative à l'existence et à la nature d'un créateur de la Loi morale, l'homme devait vivre comme s'il existait un tel créateur, s'il voulait se conduire raisonnablement.

Cette attitude est-elle légitime? Si elle l'est, une morale de la raison théorique peut se fonder sans employer la méthode du déisme ni celle du naturalisme. Il suffira d'avoir prouvé théoriquement qu'il existe une application spontanée de la raison à la pratique et d'avoir déduit des principes résultant de cette application les conséquences qu'ils comportent, pour avoir établi une doctrine morale : doctrine que la raison devra considérer comme véritable, *quelle que soit l'idée qu'elle pourra et devra se faire de la situation que l'homme occupe dans le monde.*

Par malheur, il est au moins douteux que la raison théorique puisse se satisfaire tant qu'elle cherchera dans ce sens.

Il est facile d'affirmer que la prétendue Loi morale est le résultat d'un acte spontané et irraisonné de la raison. Mais celui qui est décidé à ne croire en toute chose que ce qui paraît véritable à sa raison théorique ne pourra jamais le penser. Qu'est-ce, en effet, aux yeux de la raison théorique, qu'un acte raisonnable ? Un acte est raisonnable quand il est fait en vue d'une fin et quand les moyens employés pour l'accomplir sont des moyens convenables pour atteindre cette fin. Nous appelons fou ou déraisonnable celui qui agit sans but ou celui qui, ayant un but, use pour l'atteindre de procédés incapables de l'y conduire. Et, en effet, est raisonnable aux yeux de la raison théorique un acte qui est fait pour une raison; déraisonnable, un acte fait sans raison. Cela posé

et admis, il est évident que la raison théorique ne pourra jamais croire que la Loi morale, telle que les kantiens l'entendent, émane de la raison comme ils le prétendent. Si les kantiens disent la vérité, la Loi morale est le résultat d'un acte spontané de la raison, qui affirme à l'homme qu'il a un devoir et même un certain devoir. Cet acte, ils le reconnaissent tous, la raison l'accomplit *sans but et sans se proposer aucune fin.* La preuve, c'est que, quand on lui demande pourquoi elle ordonne à l'homme ce qu'elle lui ordonne, elle répond qu'elle n'en sait rien, que c'est parce qu'elle est la raison, et parce que telle est sa volonté *arbitraire.* « *Sic volo, sic jubeo* » (1). Si donc ces philosophes sont dans le vrai, la Loi morale est le résultat d'un acte accompli par la raison sans aucun motif. Mais est-ce que la raison théorique peut admettre que la raison puisse être la raison et agir sans motif ? Tout acte accompli sans but lui apparaît injustifié et déraisonnable. Pour qu'elle pût penser, comme le veulent les kantiens, que la Loi morale est le résultat d'une application spontanée de la Raison à la pratique, il faudrait donc que la raison théorique pût admettre ou qu'un acte accompli sans motif et sans but peut être un acte raisonnable, ou que la raison peut accomplir spontanément un acte déraisonnable et fou. Mais ni l'un ni l'autre n'est intelligible pour la raison théorique (2). Si donc on a décidé de ne croire qu'elle en toute chose et de ne considérer comme vrai que ce qui lui paraîtrait véritable étant donné ses lois propres, on est obligé

(1) *Critique de la Raison pratique.* Scolie trad. Picavet, p. 52 (Paris, F. Alcan).

(2) Cf. Schopenhauer, *le Fondement de la Morale*, p. 45, trad. Burdeau (Paris, F. Alcan).

« C'est ainsi que, de plus en plus, dans l'école de Kant, la Raison pratique avec son impératif catégorique se révèle sous l'aspect d'une réalité surnaturelle, d'un temple de Delphes établi dans l'âme humaine ; là, du fond d'un sanctuaire obscur, sortent d'infaillibles oracles qui n'annoncent malheureusement pas ce qui arrivera, mais ce qui doit arriver. »

de reconnaître qu'on ne peut pas attribuer l'origine de la prétendue Loi morale à un acte spontané de la raison. Un tel acte serait arbitraire et l'arbitraire ne peut pas paraître raisonnable à la raison.

Admettons, cependant, qu'il faille interpréter l'existence universelle du sentiment du devoir et le caractère obligatoire des propositions dans lesquelles nous formulons les impressions qu'il nous suggère, en reconnaissant que ce sentiment est d'origine rationnelle. La condamnation des penchants naturels que tirent de cette idée les philosophes kantiens se trouvera-t-elle justifiée pour cela ? Rien n'est plus contestable. Quel est, en effet, pour ainsi dire, le résidu de toutes les impressions morales que les hommes éprouvent ? Kant l'a reconnu. On ne peut le formuler que dans une proposition comme celle-ci : « Fais ce que dois », ou : « Il y a un devoir ». Il est, en effet, hors de doute que les hommes n'entendent pas le devoir de la même façon et, qu'à les supposer d'accord sur ce point qu'il faut obéir à quelque chose, ils ne le sont pas pour dire à quoi il faut obéir. Ce qu'il y a de rationnel dans le sentiment moral de chaque homme, c'est donc bien la forme de ce sentiment et point du tout sa matière. Or, peut-on conclure de ce que notre raison nous dit spontanément : « tu as un devoir », que ce devoir soit de vivre contrairement à nos aspirations naturelles ? Tout ce que l'on peut dire, dans cette hypothèse, c'est que la raison ordonne à l'homme de vivre raisonnablement. Mais il reste à déterminer quelle est la vie raisonnable. Or la raison théorique consultée, répond immédiatement : Vivre raisonnablement, c'est mener la vie que l'homme a des motifs intelligibles de vivre. L'homme ne peut, d'autre part, concevoir d'une manière intelligible sa situation dans le monde que de deux façons : celles que nous avons dites précédemment. Ou bien il doit penser qu'il y a été mis par un être transcendant et parfait pour une fin extérieure

à sa vie elle-même ; ou bien il doit penser que cette hypothèse est fausse ; et alors, il n'a plus de motif pour vouloir vivre autrement que de manière à être le moins malheureux possible. A supposer donc que la raison nous commande de vivre raisonnablement, dès qu'elle cherche à donner une matière à son affirmation, elle constate, contrairement à l'opinion kantienne, que l'idée qu'elle doit se faire de la vie raisonnable et morale dépend uniquement de celle qu'elle doit se faire de la situation que l'homme occupe dans le monde, et que, par conséquent, il est au moins un cas où elle devra juger que la vie raisonnable consiste pour l'homme à vivre selon sa nature, et non pas contre elle.

Pour échapper à cette conclusion, il faudrait prouver que cette seule affirmation : « Fais ce que tu dois » contient par elle-même toute la matière d'une Éthique. Or qui ne voit que, bien que Kant l'ait essayé (1), c'est là une tâche au-dessus des forces humaines.

Admettons pourtant encore qu'il soit possible de réussir là où Kant paraît avoir échoué. Admettons que la raison théorique se prouve à elle-même qu'elle possède un usage pratique spontané, et que, dans son usage pratique, elle représente comme obligatoire, sans en donner aucun motif, une certaine façon de vivre contraire à la nature. La raison théorique pourra-t-elle, alors même, proclamer sans hésitation que, *dans toutes les suppositions possibles*, l'homme serait déraisonnable de ne pas renoncer à son bonheur, pour obéir à sa raison dans son usage pratique ? Rien n'est plus douteux. D'abord, en effet, la raison ne pourra éviter, même dans ce cas, de se demander compte à elle-même des motifs pour lesquels elle nous prescrira arbitrairement ce qu'elle nous ordonnera. N'en trouvant pas, elle sera forcée de se demander si, quoique

(1) Nous nous permettons de renvoyer ici le lecteur à notre ouvrage précédemment publié sur *la Morale de Kant* (Paris, Alcan).

raison, elle est bien raisonnable de nous commander ce qu'elle nous commandera. Elle hésitera donc fatalement sur la valeur d'un ordre, que, par hypothèse, elle se verra forcée de considérer comme rationnel, mais qu'elle ne pourra pas éviter de considérer comme déraisonnable. Ensuite, et surtout, il y aura au moins un cas où le doute sur la valeur de l'obéissance passive à ses prescriptions pratiques s'imposera à la raison théorique. Ce sera si, en même temps que la raison théorique se reconnaîtra un usage pratique spontané, elle se démontre par l'expérience et le raisonnement que la supposition d'un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies, ayant imposé à l'homme une obligation sacrée, est inadmissible pour elle. Dans cette hypothèse, la raison ne pourra, en effet, éviter de se dire que l'homme serait un sot de chercher, dans la vie, autre chose que son propre bonheur. Comment, dès lors, pourrait-elle ne pas hésiter sur ce qui est vraiment raisonnable ? Dans la supposition où nous nous plaçons, la raison ne peut considérer le sentiment de l'obligation comme un de ses effets que si elle a confiance dans son usage théorique qui lui démontre qu'elle a un usage pratique. Elle ne doit donc pas avoir moins de confiance dans le raisonnement qui lui prouve que la supposition d'une destination sacrée de l'homme est inadmissible que dans celui qui l'assure qu'elle possède un usage pratique. D'autre part, il n'existe aucun motif pour qu'elle se considère comme supérieure dans ses affirmations irraisonnées dont elle ne comprend ni la nature, ni le sens, à ce qu'elle est dans son usage réfléchi et raisonné. Pourquoi donc déclarerait-elle qu'il est plus raisonnable d'obéir à ses ordres que de se diriger d'après une idée de la situation de l'homme dans le monde dont elle prouverait la vérité? Pourquoi aurait-elle confiance dans ses prescriptions plutôt que dans ses démonstrations, *surtout alors qu'elle ne pourrait considérer ses prescriptions comme venant d'elle que sur la foi d'une démonstration ?*

A supposer que la raison se convainque qu'elle possède un usage pratique spontané, elle ne pourrait donc pas en conclure immédiatement que la seule conduite raisonnable serait de lui obéir dans ses impératifs. Il faudrait encore qu'elle prouvât que la supposition de l'existence d'un créateur parfait ayant imposé à l'homme un devoir n'est pas contraire à la raison ; et, alors même, il subsisterait un doute grave sur la valeur des ordres de la raison pratique, en raison de leur caractère arbitraire. Une morale entièrement satisfaisante pour la raison théorique ne serait donc pas découverte.

Qu'en conclure ? Qu'une méthode comme celle que suivent en morale les disciples de Kant n'est pas de nature à pouvoir jamais fournir à la raison théorique une solution du problème moral dont elle puisse se contenter. La raison ne saurait se reconnaître l'auteur d'impératifs arbitraires. Et, si elle se surprenait à en formuler, elle ne pourrait éviter de relever d'elle-même l'homme des obligations qu'elle lui aurait faites sans motif et sans but.

Rien n'est plus facilement explicable, d'ailleurs, que l'échec kantien.

Le propre de Kant et de ses disciples a été de vouloir conserver la méthode et les conclusions de la morale chrétienne, tout en sapant les bases sur lesquelles celle-ci reposait (1). Si un déisme est le vrai, si nous trouvons en nous un ordre de notre conscience que nous devons considérer comme transcendant et divin, si nous devons penser que nous n'avons été mis dans le monde que pour y vaincre notre nature, la tâche du moraliste est toute tracée : analyser les prescriptions de la conscience, les résumer en formules

(1) Cf. Schopenhauer, *le Fondement de la Morale*, trad. Burdeau, p. 18 et p. 72 (Paris, F. Alcan).

compréhensives et déduire de ces formules ce qui s'y trouve implicitement contenu : voilà, nous l'avons dit, le but qu'il doit se proposer. La morale doit être exclusivement déductive. Mais, dans le cas contraire, quelle raison subsiste-t-il de procéder de cette façon-là ? On n'en voit aucune. Or qu'ont fait les philosophes kantiens? Ils ont conservé à peu de chose près la méthode morale des philosophies déistes, tout en rejetant leurs principes, ou tout au moins en se déclarant incapables de les établir. Ils ont posé en absolu la raison pratique prétendue ; ils l'ont divinisée sans prouver qu'elle eût rien de divin ; ils en ont fait, comme le dit Schopenhauer, une idole et un fétiche. Ils ont déduit du prétendu ordre arbitraire de cette raison toute une morale condamnant la nature humaine et ses aspirations au bonheur. C'était se placer dans une situation intenable. C'était, comme l'a si fortement écrit M. Brochard, « une gageure » (1). Car si ce que les kantiens appellent la raison pratique n'a rien de divin, celle-ci n'a plus aucun motif légitime aux yeux de la raison théorique pour s'opposer à la nature. Et si cette raison pratique a quelque chose de divin, il faut démontrer par la raison théorique qu'il en est ainsi pour que celle-ci puisse lui accorder quelque crédit.

Mais, répondront les kantiens, on ne peut prouver ni le caractère divin de la raison pratique, ni l'absence en elle de tout caractère surnaturel. La raison spéculative ne peut rien connaître de l'être. Elle n'a d'usage qu'immanent. Toute métaphysique est impossible. — Soit. Seulement, si l'on admet ces principes, il n'y a plus pour la philosophie qu'une seule attitude logique en morale : avouer qu'entre une philosophie morale déiste et la doctrine con-

(1) *Revue Philos.*, 1er janvier 1901. « Fonder le bien sur le devoir, faire précéder l'idée du bien d'un commandement absolu et injustifié, dire que l'impératif catégorique est, en dernière analyse, un *sic volo, sic jubeo* ou une consigne arbitraire, c'est une gageure que Kant a bien pu tenter, mais qu'il paraît bien difficile de tenir jusqu'au bout. »

traire, l'esprit humain ne saurait faire aucun choix raisonné ; reconnaître qu'aucune morale rationnelle n'est possible ; reléguer la morale parmi les choses du sentiment et de la foi ; bref, renoncer, une fois pour toutes, à présenter sous le nom de morale de la raison un groupe de règles arbitraires n'exprimant rien de plus que les préjugés de ceux qui les formulent. Et, en effet, telle aurait dû être la thèse de Kant et de ses disciples, puisqu'ils refusaient toute valeur métaphysique aux produits de la réflexion humaine. Telle elle aurait été, sans doute, si Kant n'avait pas été imbu, dès l'enfance, des croyances et des sentiments chrétiens.

*
* *

Les méthodes suivies par ceux des moralistes spiritualistes qui cherchent à donner un fondement rationnel à la morale sans recourir à des considérations déistes ou naturalistes ne sont pas plus satisfaisantes pour l'esprit.

On peut distinguer trois espèces de philosophes parmi ceux qui l'ont tenté. Les uns s'efforcent de prouver qu'il y a une façon de vivre plus *excellente* ou plus *parfaite* que les autres. D'autres tâchent de démontrer que la vie dirigée par certains principes est plus *belle* que lorsqu'elle est dirigée par d'autres ; ils essayent d'établir la morale sur des considérations esthétiques. Un troisième groupe conçoit une idée de la *dignité* humaine ; ceux-là déclarent qu'une seule façon de vivre est proportionnée à cette dignité et que c'est, par suite, cette façon de vivre qui s'impose à l'homme. La plupart, d'ailleurs, quelle que soit l'origine qu'ils assignent au sentiment moral, voient en lui une sorte d'instinct naturel et inné de l'excellence, de la perfection, de la beauté ou de la dignité de la vie (1).

(1) Cf. Paul Janet, *la Morale*, chap. III, p. 60.

« Le moraliste écossais Hutcheson, le défenseur de la doctrine du sens

La conscience morale est, à leur sens, un organe naturel et subjectif exprimant une réalité objective : la supériorité intrinsèque du mode de vie qu'elle préconise et qu'elle déclare obligatoire. Bref, les doctrines de ces philosophes sont toutes sœurs.

Aussi ont-elles toutes le même vice fondamental. Elles tournent dans un cercle vicieux.

Pour comprendre que ce défaut est celui des morales de l'excellence et de la perfection, il suffit de se demander quelles sont les conditions nécessaires de tout jugement relatif à l'excellence ou à la perfection d'un ordre d'objets quel qu'il soit. Supposons que je compare l'un à l'autre deux chevaux de course et que je déclare l'un plus excellent ou plus parfait que l'autre. Qu'est-ce qui m'a permis de le faire ? Évidemment, c'est la présence en moi d'une idée précise de *ce que devrait être tout cheval de course*. En effet, c'est en comparant à cette idée les chevaux que j'ai sous les yeux que je constate que l'un réalise mieux que l'autre l'idéal du cheval de course. Par exemple, si j'ai conçu que le cheval de course doit être fait de façon à courir plus vite que ses concurrents, c'est par rapport à cette idée que je juge de l'excellence ou de la perfection des chevaux de course que j'examine. De même, s'il s'agit de juger, de deux chevaux de labour, lequel est le plus parfait, il faut, pour que j'y réussisse, et il suffit, que j'aie l'idée de ce que *devrait être* tout cheval de labour. La preuve en est que, si je n'ai aucune idée, quand je compare deux êtres, de ce que devrait être le type auquel ils appartiennent, je suis incapable de juger de leur excellence ou de leur perfection relative. Par exemple, il m'est impossible de dire lequel est le plus excellent ou le plus parfait

moral, admettait encore un autre sens qu'il appelait le sens de la dignité et qu'il distinguait du précédent. C'était, suivant lui, le sens qui nous faisait reconnaître immédiatement l'excellence ou la dignité des choses. Pour nous, el sens moral se ramène précisément au sens de la dignité. »

du cheval de course excellent ou du cheval de labour excellent. Car il me faudrait pour cela savoir ce que devrait être le cheval d'une façon générale et je l'ignore absolument. Si, d'ailleurs, je me fais une idée sur ce sujet, mon jugement ne vaudra que ce que vaudra cette idée; il sera arbitraire si l'idée est arbitraire, exact si l'idée est exacte.

Que faut-il donc pour que je puisse juger de l'excellence ou de la perfection relative d'individus ou de classes d'individus appartenant à un même type? Évidemment, que j'aie une idée juste de *ce que devraient être* tous les individus de ce type.

Que faut-il dès lors, également, que je sache pour que je puisse juger de l'excellence et de la perfection relatives des diverses façons dont l'homme peut vivre ? Évidemment aussi que j'aie une idée juste de la façon dont *tous les hommes devraient vivre*. Je ne puis dire laquelle est la plus excellente ou la plus parfaite de la vie du savant ou de celle de l'égoïste ou de celle de l'homme qui se sacrifie que quand je sais avec exactitude ce que devrait être la vie humaine en général.

Mais comment savoir ce que devrait être la vie de l'homme sans avoir résolu le problème moral ? Les moralistes de l'excellence et de la perfection croient pouvoir découvrir comment tout homme devrait vivre en prouvant directement qu'une façon de vivre est plus excellente ou plus parfaite qu'une autre. Mais ils ne peuvent prouver leur thèse qu'en admettant auparavant que tout homme devrait vivre d'une certaine façon. Ils tournent donc inévitablement dans un cercle vicieux, jugeant d'abord la vie avec leurs préjugés sentimentaux et jugeant ensuite leurs préjugés avec le jugement qu'ils ont porté sur la vie. Leur prétendue morale rationnelle n'est donc rien qu'une morale sentimentale déguisée.

Supposons pourtant qu'il n'en soit pas ainsi ; admettons qu'un philosophe ait prouvé qu'une façon de vivre est plus excellente ou plus parfaite que les autres ; aurait-il établi que l'homme aurait

tort de vouloir vivre autrement que de cette façon-là ? « La raison démontre qu'il y a une façon de vivre excellente et parfaite. — Fort bien ; seulement je ne désire pas être excellent ni parfait. — Mais ton sentiment moral t'ordonne de faire ce qu'il faut faire pour être excellent et parfait, et si tu ne le fais pas il te le reprochera. — Que m'importe, puisque je ne tiens pas à être parfait ? » Que répondre à l'individu qui riposterait sur ce ton aux démonstrations qu'on lui proposerait ? Comment lui prouver qu'en parlant ainsi il dit des choses absurdes et inadmissibles ? Il n'y aurait qu'un moyen de le faire. Lui démontrer qu'en ne travaillant pas à se rendre parfait il agit contre son véritable intérêt. Or, pour cela, on ne saurait employer que deux méthodes : celle du déisme, en prouvant qu'un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies ordonne à l'homme de se rendre parfait, et le punira s'il ne le fait pas ; celle du naturalisme, en prouvant que tous nos désirs tendent à nous rendre parfaits et que nous ne pouvons les satisfaire qu'en y travaillant. Mais, si les morales de l'excellence ou de la perfection se complètent en recourant à l'un ou à l'autre de ces deux procédés, elles substituent à leur méthode propre l'une des deux seules méthodes que la raison approuve ; elles cessent donc par cela seul d'être véritablement elles-mêmes.

Ainsi, on ne saurait espérer résoudre rationnellement le problème moral en cherchant à démontrer directement qu'il y a pour l'homme une façon de vivre plus excellente ou plus parfaite que toute autre.

Même argumentation et même conclusion lorsqu'on se demande s'il est possible d'établir une morale rationnelle sur un fondement esthétique.

Nous n'affirmons d'une chose qu'elle est belle que quand nous pouvons savoir ce qu'elle devrait être pour réaliser son type et quand ses diverses parties nous paraissent s'arranger harmonieuse-

ment de façon à faire d'elle ce que nous pensons qu'elle devrait être.

Cette vérité est très sensible pour qui étudie la façon dont nous jugeons les objets de l'art humain. D'où vient, par exemple, que nous considérions comme belle une statue d'Ève? Il faut pour cela deux conditions : d'abord, que son attitude, son expression, bref, sa composition générale nous représentent exactement Ève ; ensuite, que la façon dont elle est sculptée, la nature des moyens employés, l'adaptation des parties à l'ensemble nous prouvent qu'en exécutant sa statue, le sculpteur a exactement réussi à faire ce qu'il a voulu faire. D'un mot, il faut que la statue nous paraisse heureusement conçue quant à son fond et heureusement traitée quant à sa forme. — Quelles idées faut-il maintenant que nous ayons pour juger la composition générale d'une statue d'Ève? Je ne pourrai prononcer un tel jugement si je n'ai pas l'idée de ce que *devrait être* une représentation d'Ève. Comment savoir sans cela si l'Ève que le sculpteur a représentée est bien l'Ève telle qu'il aurait dû vouloir la représenter? — Quelles idées faut-il, d'autre part, que nous ayons pour être en état de juger l'exécution de la statue ? Un tel jugement me sera évidemment impossible si je n'ai pas compris ce que le sculpteur a voulu faire à tort ou à raison et si je n'examine pas s'il a réussi à faire ce qu'il voulait faire ; d'un mot, si je n'ai pas l'idée de ce que *devrait être* la statue que je juge pour qu'elle fût ce que son auteur a voulu qu'elle fût. — Deux connaissances sont donc nécessaires à quiconque veut juger la valeur esthétique d'une œuvre : il faut qu'il sache, d'abord, ce que devrait être cette œuvre en elle-même; ensuite, ce qu'elle devrait être étant donné le but que son auteur s'est proposé. Naturellement, le jugement du critique vaut ce que valent les idées qu'il s'est faites sur ces deux sujets. — Même observation pour toutes les œuvres de l'art humain. Quant aux objets naturels nous les jugeons d'une façon analogue, d'après une idée plus ou moins arbitraire de ce qu'ils devraient être étant donné le type auquel ils appartiennent.

Que résulte-t-il de cette constatation ? Qu'évidemment je ne peux pas plus espérer résoudre rationnellement le problème moral à l'aide de considérations esthétiques que je ne puis espérer trouver sa solution en jugeant de l'excellence ou de la perfection des façons de vivre possibles pour l'humanité.

Ce n'est pas que, d'un point de vue tout relatif, nous soyons incapables de juger de la beauté des existences sans avoir résolu le problème moral. Je puis dire, en toute sûreté, de la vie de certains hommes, par exemple de celle d'un philosophe épicurien ou stoïcien : « Voilà une belle vie. » Car, sachant ce que devrait être la vie d'après un épicurien ou un stoïcien, il m'est facile de constater si l'homme que je juge mène ou ne mène pas la vie qu'il devrait vivre pour être en harmonie avec lui-même et avec ses principes. De la même façon, je puis, parlant d'un empereur ou d'un brigand, proclamer qu'ils ont mené une belle vie d'empereur ou de brigand. Il suffit, pour cela, que j'aie une idée claire de l'empereur ou du brigand typiques. Il m'est donc également facile, si je veux mener une belle vie et prendre pour règle de conduite, avec les dilettantes, de vivre « en beauté » (1), d'introduire dans ma vie une harmonie esthétique. Il suffit, pour que j'y réussisse, que je me trace un programme de conduite quelconque et que j'y conforme ensuite toute mon existence. Mais il est clair que le parti que je prendrai alors n'aura rien de raisonnable. La raison ne saurait, en effet, m'approuver d'adopter arbitrairement un genre de vie quelconque et de ne me proposer que d'être conséquent avec moi-même dans ce genre de vie. Car ou elle doit me faire penser que j'ai un devoir dans la vie, ou elle doit me persuader que je n'en ai pas. Et, dans ces deux alternatives, comment me conseillerait-elle de « vivre en beauté » au lieu de m'ordonner de

(1) Tel est le principe moral que prétendent appliquer certains personnages d'Henrik Ibsen, par exemple Hedda Gabler.

faire mon devoir ou de travailler à me rendre heureux ? Le dilettantisme n'est pas raisonnable. Rien ne saurait en justifier le principe.

Mais, si je prétends découvrir, sans avoir résolu le problème moral, la façon de vivre en beauté, non pas en adoptant un genre de vie quelconque et en me préoccupant seulement de rester d'accord avec moi-même, mais en menant une vie aussi proche que possible de la vie absolument belle, de sorte qu'elle contienne comme un reflet du Beau humain, la tâche que je me propose, et qui est celle que se sont proposée certains spiritualistes, est au-dessus des forces de la raison humaine.

Que faudrait-il, en effet, pour que la raison pût découvrir parmi les types de belles vies possibles pour chaque homme quel est le plus beau ? La réponse n'est que trop claire. De même que, parmi diverses statues d'Ève, je ne puis juger quelle est la plus belle si je ne sais pas ce que devrait être une représentation d'Ève, parmi les différents types de vie qui, tous, peuvent être beaux chacun à sa manière, je ne puis découvrir quel est le plus beau si je ne sais pas, d'abord, ce que devrait être la vie humaine. Or, je ne puis le savoir si je n'ai pas résolu déjà le problème moral. Comment donc prétendre définir la vie absolument bonne par la vie absolument belle ? Il faudrait bien plutôt pour savoir ce qu'est la vie absolument belle savoir ce qu'est la vie absolument bonne. Ce n'est pas, en dernière analyse, l'esthétique qui peut juger la morale. C'est la morale qui doit juger l'esthétique dans la vie.

Bref, la raison ne peut approuver l'homme qui se décide arbitrairement à mener une belle vie sans se préoccuper du genre de belle vie qu'il faut mener ; elle ne peut démontrer, d'ailleurs, qu'une façon de vivre belle en elle-même est plus belle que les autres sans avoir au préalable résolu le problème moral. Il est donc impossible de fonder rationnellement la morale sur l'esthétique.

Du reste, il en est des morales esthétiques comme des morales

de l'excellence et de la perfection. Quand nous aurions réussi à établir qu'une façon de vivre est plus belle que toute autre et que notre sentiment moral est un sens exact de la beauté de la vie, nous n'aurions pas démontré pour cela que l'homme aurait tort de ne pas vouloir vivre de cette façon-là. « Il y a une façon de vivre plus belle que les autres. — Que m'importe si je ne veux pas mener une belle vie ? » Et comment me persuader que j'ai tort de ne pas le vouloir ? Il n'y aurait, encore une fois, que deux moyens de le faire : prouver à l'homme qu'il a tout à craindre de son créateur s'il ne mène pas une belle vie, ou qu'il ne peut vivre heureux sur la terre sans en mener une. Mais, pour cela, il faudrait abandonner la méthode des morales esthétiques pour se réfugier dans celle d'un déisme ou d'un naturalisme. Il faudrait donc avouer implicitement qu'une morale ne peut se fonder qu'à l'aide de l'un des procédés que ces philosophies emploient.

Ainsi l'espoir d'établir une morale de la raison théorique sur des considérations esthétiques est aussi vain que celui d'en fonder une sur des considérations relatives à l'excellence et à la perfection de la vie.

Les morales de la dignité humaine ne sont, d'ailleurs, pas plus heureuses. Chaque homme, affirment leurs partisans, est homme en même temps qu'il est individu. Or l'humanité qui réside en chaque individu est, par elle-même, quelque chose de supérieur. Chaque homme doit donc à l'humanité qui est en lui de ne pas l'employer à des besognes inférieures. Chaque homme doit donc aussi, pour vivre dignement, renoncer à la recherche du bonheur, dans la mesure où cela est nécessaire pour la sauvegarde de sa dignité. Voilà les propositions fondamentales d'une morale fondée sur le concept de la dignité humaine.

Il est facile de comprendre que la raison théorique ne peut chercher à justifier ces propositions sans tourner encore une fois

dans un cercle vicieux. Elle ne les établirait, en effet, qu'en démontrant à l'homme qu'il possède, comme il le croit, une dignité et que l'humanité qui est en lui est quelque chose de *supérieur*. Or une telle démonstration est impossible.

La raison assure bien, en effet, à l'homme qu'il est différent des autres êtres. Sans doute, elle est obligée de reconnaître qu'il ressemble grandement aux animaux que nous disons supérieurs justement parce qu'ils nous ressemblent, puisqu'il naît comme eux, remplit pour vivre les mêmes fonctions qu'eux, et meurt comme eux avec les mêmes manifestations extérieures de souffrance. Mais elle constate qu'il diffère sensiblement même des animaux auxquels il est le plus analogue. L'instinct animal est une intelligence momentanée, spéciale et souvent inconsciente de sa fin. Au contraire, l'intelligence humaine est permanente, générale et se dirige ordinairement vers un but dont elle prend conscience. La raison est donc en droit de constater qu'il existe entre l'homme et l'animal une différence considérable.

Mais, après avoir constaté sans cercle vicieux l'existence de cette différence, la raison peut-elle aller plus loin et prouver que cette différence constitue une supériorité ? Nous ne nions pas qu'elle ne soit disposée à l'affirmer ; tout homme a des tendances à se croire beaucoup parce qu'il est homme. Mais quel motif alléguer pour prouver qu'il a raison de céder à un pareil sentiment ? Quelle preuve donner de la légitimité de son orgueil (1) ? Après tout, la

(1) Cf. Schopenhauer, *le Fondement de la Morale*, p. 69. Trad. Burdeau (Paris, F. Alcan).

« Toute valeur résulte de l'appréciation d'une chose par comparaison avec une autre ; elle comporte donc une comparaison, une relation, et ce caractère d'être relative fait l'essence de toute valeur... *Une valeur incomparable, inconditionnée, absolue*, comme doit être la dignité, est donc, ainsi que mainte chose en philosophie, un assemblage de mots dont il s'agirait de faire une pensée, mais qu'on ne peut nullement penser, non plus que le nombre le plus grand, ni l'espace le plus vaste. »

supériorité que l'homme s'attribue en trouvant en lui l'humanité n'est peut-être que la conséquence d'une vanité ridicule et absurde. Il faudrait que la raison fût en état de démontrer qu'il n'en est rien ; et, malheureusement, c'est ce qu'elle ne peut pas faire sans trancher le problème moral qu'elle prétend résoudre. Pour pouvoir dire que l'homme est, par son humanité, supérieur aux autres êtres et en conclure que, les qualités proprement humaines de chaque individu étant supérieures à ses autres qualités, le développement de celles-ci doit être subordonné à celui de celles-là, il faudrait avoir prouvé auparavant que les qualités humaines de l'homme lui permettent de mener une vie supérieure à celle des autres êtres et à celle qu'il mènerait en subordonnant ses qualités humaines à la satisfaction de ses instincts animaux. Or on ne peut savoir qu'une façon de vivre est supérieure à une autre si l'on n'a pas découvert auparavant ce que devrait être la vie, c'est-à-dire si l'on n'a pas précisément tranché au préalable le problème moral. On ne peut, par conséquent, attendre une solution rationnelle du problème moral d'une démonstration prouvant la dignité humaine.

Du reste, à supposer établi, ici encore, qu'une seule vie est digne de l'homme, comment démontrerons-nous à celui qui nous dira : « Il m'est indifférent de mener une vie digne d'un homme », qu'il a tort d'avoir une telle pensée ? Une fois de plus, il ne sera possible de le lui persuader qu'en recourant à une méthode déiste ou à une méthode naturaliste, et en lui faisant comprendre qu'en agissant autrement, il agirait contre ses véritables intérêts. Bref, une morale de la dignité humaine ne saurait se suffire à elle-même et resterait arbitraire.

Les morales spiritualistes, quand elles se séparent du déisme et du naturalisme, ont donc toutes les mêmes défauts. On ne peut dire qu'une façon de vivre est supérieure à une autre, quel que soit le mot par lequel on désigne sa supériorité, si l'on ne sait pas déjà

ce que devrait être la vie. On ne peut donc pas déterminer ce que devrait être la vie en prouvant qu'une façon de vivre est supérieure aux autres. Et, sans doute, les morales spiritualistes dévoilent chez leurs auteurs des sentiments très généreux. Mais il est certain qu'aucun d'entre les spiritualistes n'a prouvé et ne pouvait prouver la vérité de la morale qu'il a adoptée. Tous ont déclaré qu'une façon de vivre était supérieure aux autres en se fiant à leur sentiment et, comme on l'a dit, à « une intuition » (1). Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'ils aient ensuite déclaré que la supériorité de la façon de vivre qu'ils avaient jugée bonne justifiait leur sentiment. Seulement, la raison théorique ne peut s'accommoder d'une pareille méthode; toute intuition prétendue lui est suspecte; celui qui veut savoir quelles sont les conclusions qu'elle dicte sur le problème moral doit donc s'écarter résolument des voies que les spiritualistes ont suivies dans son examen.

*
* *

La même conviction s'impose quand on étudie celles des morales de l'intérêt, d'après lesquelles tout individu doit vouloir travailler non pas à son propre bonheur, mais à celui de l'humanité tout entière. Faisons, en effet, abstraction des quelques moralistes de l'intérêt général selon lesquels aucun individu ne doit s'occuper que de son propre bonheur, mais aucun ne peut espérer être heureux, si ce n'est en se consacrant au bonheur général de l'humanité. Ceux-là sont de purs naturalistes, dont on peut contester les

(1) C'est ce que M. Paul Janet reconnaît implicitement dans son livre *la Morale* quand il écrit : « A qui me demandera de lui *prouver* que la pensée vaut mieux que la digestion, un arbre qu'un tas de pierre, la liberté que la servitude, l'amour maternel que la luxure, je ne pourrai pas plus répondre qu'à celui qui me demandera de lui prouver qu'un tout est plus grand que ses parties » (chap. III, p. 59).

idées, mais dont on ne saurait blâmer la méthode. Il reste, à leur côté, deux catégories de moralistes qui proclament que chaque individu doit vouloir vivre pour le bonheur de tous : ceux qui se contentent d'avancer leur thèse comme un principe incontestable sans même essayer de la prouver sérieusement (1) ; ceux qui, admettant la vérité de la théorie transformiste, cherchent à extraire de la connaissance des lois qui président à l'évolution de la conduite humaine la preuve de la vérité de leurs préceptes moraux.

Les premiers sont négligeables aux yeux de la raison théorique. Car ils ne tentent même pas de démontrer ce qu'ils affirment, et, en dehors de ses principes, la raison ne doit rien admettre qui ne soit prouvé. Les seconds font un effort philosophique considérable. Mais il faut bien avouer qu'ils se montrent médiocrement soucieux de la logique. Voici, en effet, comment ces derniers raisonnent (2) :

Le bien est le plaisir, le mal est la douleur (3). Le propre de l'évolution est, d'autre part, d'assurer en toute circonstance et dans tout milieu la survivance des individus les plus aptes, c'est-à-dire de ceux qui ont des facultés bien adaptées au milieu dans lequel ils ont à vivre. Or la sélection opère sur les sociétés. Les sociétés qui subsisteront seront donc les mieux organisées pour durer

(1) C'est ainsi que Stuart Mill passe du principe de l'utilité personnelle à celui de l'utilité générale. Cf. *l'Utilitarisme*, chap. IV trad. française (Paris, F. Alcan). « On ne peut fournir aucune raison pour démontrer que le bonheur général est désirable, si ce n'est que chacun désire son propre bonheur. Ceci étant un fait, il nous est démontré, par toutes les preuves que nous puissions exiger, que le bonheur est un bien, que le bonheur de chaque individu est un bien pour cet individu, et qu'en conséquence le bonheur général est un bien pour la réunion de tous les individus. » D'où Stuart Mill n'hésite pas à conclure que chaque individu aurait tort de ne pas travailler au bonheur général !

(2) Cf. H. Spencer, *les Bases de la Morale évolutionniste* (Paris, F. Alcan).

(3) Idem, *Ibid.*, p. 25.

dans leur atmosphère physique et sociale. Elle opère également sur les individus à l'intérieur des sociétés. Les individus qui subsisteront dans les sociétés seront donc, de même, les individus bien adaptés à leur milieu physique et social. D'autre part, il est inévitable qu'une société bien adaptée à son milieu ait des facultés proportionnées à la nature de ce milieu, et qu'un individu bien adapté à une société ait des facultés proportionnées aux actes qu'il doit y accomplir. Il est donc inévitable aussi que l'évolution ait pour résultat de rendre heureux les sociétés et les individus. Exercer ses facultés, c'est, en effet, éprouver un plaisir. Ne pas pouvoir les exercer, c'est éprouver une souffrance (1). Mais des sociétés et des individus bien adaptés à leur milieu ne seront pas contrariés dans leurs dispositions. Ils éprouveront donc des plaisirs; ils seront heureux. La conséquence de l'évolution ne peut donc manquer d'être le développement dans la société d'un mode de conduite déterminé accompagné de bonheur pour ceux qui le mèneront.

Or, quel est le mode de conduite que l'évolution tend à développer dans l'humanité ? Pour nous en rendre compte, examinons la courbe parcourue jusqu'ici par l'évolution sociale. Au début, la conduite la plus fréquente est l'égoïsme. Puis, par suite de la nécessité qui s'impose aux sociétés de s'adapter pour subsister, et par cela seul que la cohésion sociale fait la force sociale, l'altruisme se développe progressivement. Les individus non altruistes disparaissent et ne se reproduisent pas. Les autres subsistent et font souche. D'ailleurs, l'effet du développement de l'altruisme est d'arrêter ce développement même. L'altruisme ne trouve où s'exercer qu'où il y a de la souffrance; il disparaît donc avec elle; d'autre part, des hommes qui agissent tous par altruisme sont forcés de se rappeler les uns les autres aux nécessités de l'égoïsme. L'évolution

(1) *Les Bases de la Morale évolutionniste*, p. 158 (Paris, F. Alcan).

tend donc à réaliser un état social où, par altruisme, les divers individus se forceront les uns les autres à s'occuper surtout d'eux et fort peu des autres. N'est-ce pas ce qui arrive aujourd'hui dans les sociétés où règne une politesse très raffinée (1)? Cet état sera, d'ailleurs, accompagné d'un véritable bonheur. Car, si la conduite altruiste nous paraît encore aujourd'hui pénible, il n'en sera pas de même dans l'humanité future. Là, en effet, les dispositions altruistes des individus seront telles que chacun souffrira de ne pas pouvoir satisfaire les siennes.

Jusqu'ici le raisonnement reste irréprochable, et, si l'on peut critiquer les généralisations hâtives de l'évolutionnisme systématique (2), on ne peut, du moins, blâmer la méthode que suivent ses auteurs. Mais, si les évolutionnistes en restent là, ils ont sans doute étudié le mode de développement des sentiments moraux dans l'humanité; ils n'ont pas assis une doctrine morale (3). Aussi beaucoup d'entre eux se croient-ils autorisés à tirer des prémisses précédentes les conclusions d'une morale altruiste (4). Puisque l'évolution tend à développer chez les hommes le souci du bonheur des autres, les hommes les plus avancés dans l'évolution sont aujourd'hui les plus altruistes. La conduite la meilleure est donc la conduite la plus altruiste. Et les évolutionnistes nous exhortent à la justice et à la bonté. Ils nous présentent comme indiscutable

(1) H. Spencer, *les Bases de la Morale évolutionniste*, p. 215 (Paris, F. Alcan).

(2) Cf. Lalande, *la Dissolution opposée à l'évolution* (Paris, F. Alcan).

(3) Cf. Fouillée, *Crit. des syst. de morale contemporains*, p. 36 (Paris, F. Alcan).

(4) Cf. Spencer, *Justice*, Appendice C. (trad. Castelot). Cet appendice contient une correspondance avec M. Davies où H. Spencer s'efforce de montrer dans quel sens il peut employer encore les expressions de la morale courante, et de prouver qu'il peut protester contre l'injustice. Il ne répond, d'ailleurs, guère à l'argument de M. Davies, qui est celui-ci : « Je conçois fort bien que vous ne vous sentiez pas maître de ne pas tenter de protéger les autres hommes contre l'injustice; ce que je n'arrive pas à distinguer clairement, c'est comment votre philosophie vous autorise à adresser des reproches à ceux qui se sentent maîtres d'agir bien ou mal à leur gré », p. 325.

cette affirmation qu'il faut que chacun de nous aide, en quelque sorte, l'évolution dans sa marche et fasse son bonheur de travailler, en même temps qu'à son bonheur propre, au bonheur des autres.

Or, si les évolutionnistes restent conséquents dans toutes leurs premières constatations, ils ne le sont plus dans les conclusions qu'ils en tirent. Admettons, en effet, que le bien soit le bonheur et que le bonheur soit fait de plaisirs présents et de peines absentes. Admettons, d'autre part, que l'homme n'ait reçu d'aucun créateur extérieur à lui un devoir quel qu'il soit. Le bien de chaque individu est donc son bonheur particulier. Donc aussi, un évolutionniste ne saurait désapprouver un homme, du moment qu'il travaille à se rendre lui-même heureux. Or, il n'est nullement certain que l'altruisme soit aujourd'hui pour tout homme une condition de bonheur. Est heureux, si les évolutionnistes ont raison, celui qui présente une particularité avantageuse pour triompher dans la lutte pour l'existence, étant donné le milieu dans lequel il vit, celui qui est bien adapté à son milieu. Un évolutionniste conséquent devrait donc formuler comme règle de morale un principe comme celui-ci : « Adapte-toi à ton milieu »; ou « Fais-toi sur les autres une supériorité quelle qu'elle soit pourvu qu'elle assure ta survie et ton bonheur ». Principe qui comporte qu'on a raison d'être, si c'est nécessaire, le plus féroce parmi les féroces, le plus voleur parmi les voleurs, et non pas qu'on aurait tort de n'être pas toujours et partout juste et altruiste. Et sans doute, si les doctrines évolutionnistes sont vraies, celui dont l'altruisme fera le bonheur aura raison de se dévouer aux autres hommes. Mais celui que l'altruisme et la justice rendraient aujourd'hui malheureux aurait le plus grand tort de se faire altruiste malgré sa nature (1).

En somme, les évolutionnistes nous proposent de vivre selon les

(1) « C'est la nature, dites-vous, écrit M. Davies (*loc. cit.*), qui inspire la solli-

principes d'une morale de dupes. Après nous avoir assuré que le seul bien est le bonheur, ils nous demandent de nous rendre malheureux aujourd'hui si nous n'avons pas de dispositions altruistes, sous prétexte que les actes que nous accomplissons en le faisant rendront heureux les hommes d'un autre âge. Qui ne voit le sophisme sur lequel reposent leurs affirmations? Le seul bonheur qui m'intéresse, c'est le mien. Que m'importe celui des autres, s'il ne doit contribuer en rien au mien? Que m'importe surtout celui de l'humanité future, s'il doit me coûter le mien (1)? Vérité d'autant plus flagrante que, si les évolutionnistes ont raison, l'évolution ne peut pas manquer de se faire, que je le veuille ou non, que je l'aide ou non.

En résumé, à supposer justes les prévisions des évolutionnistes, les hommes seront sans doute heureux plus tard par l'altruisme. Mais il n'en résulte nullement que j'aie tort de ne pas me montrer altruiste dès aujourd'hui, même si l'altruisme ne me rend pas heureux. La conclusion logique et naturelle des principes évolutionnistes est celle-ci : « Luttez pour la vie, et laissez faire l'évolution. » Elle ne saurait être celle-ci : « Sacrifiez votre bonheur personnel et présent au bonheur futur de l'humanité. »

Il ne semble, par conséquent, pas qu'il y ait aujourd'hui aucun système dans lequel on puisse prouver à chaque individu qu'il aurait tort de ne pas travailler au bonheur de tous les hommes, sans lui démontrer ou qu'il a un devoir, ou qu'il a intérêt pour

citude des parents, qui fait que l'homme généreux se sacrifie au bien du prochain. Mais la nature fait aussi les parents égoïstes, absolument indifférents aux intérêts de leurs enfants; elle fait aussi des criminels endurcis. S'ils ne sont pas les maîtres d'être ou de ne pas être ce qu'ils sont, quel sens, à votre point de vue, attachez-vous à la phrase qu'ils agissent comme ils ne devraient pas agir ? »

(1) Cf. Guyau, *la Morale anglaise contemporaine*, p. 416 (Paris, F. Alcan).

son bonheur particulier à contribuer au bonheur de tous. Il était, d'ailleurs, évident *a priori* qu'il devrait en être ainsi. Car comment sortir de cette alternative : ou l'individu a un devoir extérieur à sa vie, ou il n'a pas de devoir, et alors il n'a pas autre chose à faire qu'à se rendre lui-même heureux ?

*
* *

L'examen des méthodes par lesquelles les disciples de Kant, les philosophes spiritualistes, et ceux des partisans des morales du bonheur général qui ne sont pas de purs naturalistes ont essayé de justifier leur conception de la vie morale aux yeux de la raison théorique, confirme donc les résultats auxquels la simple réflexion sur les termes dans lesquels se pose le problème moral nous avait conduits. Tous ont voulu fonder la morale sur la raison sans admettre une destination divine de l'homme et sans verser dans un naturalisme. Tous ont été, par suite, dupés par des sophismes, aveuglés qu'ils étaient par le besoin de justifier leurs sentiments malgré tout. Rien de moins rationnel qu'une morale qui veut se faire indépendante de toute métaphysique. Une telle morale n'est et ne peut être que la confession de celui qui l'écrit. Elle peut être belle, consolante, généreuse; la raison ne saurait lui reconnaître aucune solidité.

Le problème de la méthode que doit suivre celui qui veut savoir ce que devrait être une morale de la raison théorique est donc bien celui que nous avons dit. Ce problème est purement métaphysique. L'homme doit-il penser, ainsi que l'enseigne la tradition chrétienne, que sa vie lui a été donnée par un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies, qui le punira ou le récompensera un jour, comme un instrument dont il faut qu'il se serve pour

obéir à une certaine consigne contraire à sa nature ? Doit-il juger, au contraire, que, quelle que soit l'origine de sa vie, la supposition d'une destination sacrée qui lui serait assignée est inadmissible ? Si la raison approuve la première hypothèse, la morale doit, pour être rationnelle, se proposer d'être une science analytique et déductive du devoir. Si la raison établit que cette même hypothèse est inadmissible, la morale doit vouloir être une science de la prudence et de la sagesse. Si la raison doit se reconnaître impuissante à démontrer que cette hypothèse est ou n'est pas rationnelle, elle doit avouer qu'aucune morale n'a le droit de s'intituler morale de la raison théorique.

III

Rien n'est plus respectable que la foi en une destination sacrée de l'homme et en la divinité de la conscience. Cette foi a fait faire à l'humanité une partie des plus grandes choses qu'elle a accomplies. Elle a donné à une multitude d'individus la force de résister à la violence de leurs passions, celle de se résigner, celle de se sacrifier. Aujourd'hui encore, elle est pour un grand nombre d'hommes une consolation et un soutien. Elle est profondément d'accord avec nos sentiments. Nous nous plaisons à le reconnaître et à le proclamer.

Mais ce n'est pas un motif suffisant parce qu'une croyance fait du bien à un grand nombre d'individus pour qu'elle soit fondée en raison, ou même pour qu'elle ne soit pas contraire à la raison. La croyance en leur fétiche n'a pas de moins bons effets pour les primitifs que la croyance en la vérité des propositions déistes pour les civilisés. Une erreur partagée est une grande force pour ceux qui la partagent. L'illusion est un soutien comme la connaissance de la vérité. Du reste, ce que nous cherchons, ce n'est

pas une morale qui ait des résultats pratiquement ou politiquement heureux. C'est une morale dont la raison théorique puisse et doive approuver les principes, quelles qu'en doivent être les conséquences.

Or, la foi en une destination surnaturelle de l'homme et en un devoir transcendant et sacré inspiré par un Dieu a beau être respectable, quiconque réfléchit aujourd'hui est bien forcé de convenir qu'elle n'est rien moins que rationnelle. On pouvait, au XVIIe siècle, s'imaginer encore que la raison découvrirait une preuve suffisante de la vérité d'une morale déiste. Aujourd'hui, tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'un tel espoir est irréalisable. Ni les démonstrations relatives à l'existence d'un Dieu surveillant les hommes le bras armé de récompenses et de châtiments, ni les prétendues preuves de l'immortalité de l'âme et de la personne humaine, ni celles de la divinité de la conscience morale ne sont plus de nature à toucher les âmes philosophiques. La critique de Kant et la science contemporaine ont soufflé sur elles et les ont dispersées à tous les vents. Et, sans doute, le criticisme et la science ont laissé la porte ouverte à tous les postulats sentimentaux et à toutes les croyances, qu'ils s'accordent avec la raison théorique ou qu'ils lui soient contraires. Mais ils ont rendu désormais impossible toute tentative pour rétablir une morale déiste sur des arguments rationalistes. On ferait sourire, aujourd'hui, si l'on avait la prétention d'ériger une morale de la raison, en suivant une méthode et en usant d'arguments analogues à ceux qu'employait un philosophe comme Leibnitz.

Est-ce à dire que, pour être rationnelle, une morale doive se fonder sur les principes et à l'aide des procédés du naturalisme ? Cette conclusion serait hâtive. Il résulte, en effet, de ce que nous avons dit précédemment que, pour pouvoir considérer

comme la seule méthode rationnelle possible en morale la méthode naturaliste, il ne suffit pas d'avoir prouvé que les suppositions déistes ne sont pas établies rationnellement, il faut encore avoir démontré qu'elles sont contraires à la raison. C'est seulement si elle doit juger inintelligible que l'homme ait été créé par un être parfait pour consacrer sa vie à l'accomplissement d'un certain devoir, que la raison pourra et devra affirmer, d'abord, que chaque homme n'a pas autre chose à faire dans la vie que d'essayer d'y vivre de la façon la plus satisfaisante possible pour lui, ensuite et par suite, que la morale doit se proposer uniquement d'éclairer les individus sur le sens des aspirations véritables de leur nature et sur les moyens de les satisfaire.

Est-ce donc là une thèse que la raison puisse et doive juger véritable ? Tout a été dit sur ce problème, et il serait naïf d'en recommencer la discussion.

Il fut un temps où il paraissait fort paradoxal de prétendre que les croyances déistes sur l'origine et la destinée de l'homme étaient en désaccord avec la raison. On avouait volontiers alors que la foi était au-dessus de la raison. On refusait d'admettre qu'elle lui fût contraire. Nul doute, d'ailleurs, que beaucoup de ceux qui sont restés les adeptes du déisme, tout en convenant que leur raison ne leur démontre pas tout ce qu'ils croient, estiment encore qu'elle ne le combat pas de front. Pourtant, l'idée opposée a fait dans le monde des progrès considérables, si considérables qu'elle tend à devenir celle des hommes les plus attachés à leur foi. Déjà Pascal n'hésitait pas à écrire que la conception religieuse et chrétienne du monde était contraire à la raison, qu'elle était « une sottise » (1) ; il déclarait hautement, en parlant des chrétiens,que « c'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwicg, sect. III, 233.

sens » (1). Aujourd'hui, son idée s'est généralisée; les défenseurs les plus remarquables des croyances déistes non seulement ne s'appuient plus sur la raison, mais encore n'espèrent plus rien que de l'irrationalisme. C'est en foudroyant la raison théorique et la science qu'ils cherchent à sauver le sentiment qui leur est cher (2). N'est-ce pas avouer que la raison n'est pas avec eux mais contre eux ? Et sans doute quelques-uns ne sont pas frappés de cette opposition. C'est peut-être parce qu'ils mettent peu de bonne volonté à peser les arguments rationnels qui froissent leurs convictions sentimentales.

Ces arguments, ils sont pourtant dans toutes les mémoires, et ils ont été formulés avec tant de force qu'il est à peine besoin de les rappeler.

Tous les philosophes se souviennent de la façon péremptoire dont Spinoza établit qu'il y a contradiction dans les termes à supposer un être parfait qui ait créé quoi que ce soit en vue d'une fin. « Hæc doctrina, écrit-il, Dei perfectionem tollit : nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit quo caret. Et quamvis Theologi et Metaphysici distinguant inter finem indigentiæ et finem assimilationis, fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse, quia nihil ante creationem assignare possunt propter quod Deus ageret ; adeoque necessario fateri coguntur Deum iis propter quæ media parare voluit caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum (3). » Que

(1) *Ibid.*

(2) Cf. Brunetière, *Après une visite au Vatican.*

(3) Spinoza, *Éthique.* Appendice du livre I éd. Van Vloten et Lang, t. I, p. 72. Voici la traduction d'après Saisset (t. II, p. 41) : « Cette doctrine détruit la perfection de Dieu, car si Dieu agit pour une fin il désire nécessairement quelque chose dont il est privé. Et, bien que les théologiens et les métaphysiciens distinguent entre une fin poursuivie par indigence et une fin d'assimilation, ils avouent cependant que Dieu a tout fait pour lui-même et non pour les choses qu'il allait créer, vu qu'il était impossible d'assigner

répondre à cet argument? Comment supposer un être parfait voulant quelque chose si ce n'est pour le bien absolu, c'est-à-dire pour lui-même ; et comment admettre qu'un être qui a déjà tout ce qu'un être peut avoir puisse vouloir quelque chose pour lui ?

Comment, de plus et surtout, admettre qu'un être parfait ait pu vouloir créer un monde où le moindre mal ait existé ? On se rappelle de quelle façon à la fois saisissante et poétique M. Guyau a présenté, rajeuni et rendu sensible au cœur le vieil argument du mal. « Qu'on me permette de raconter un rêve, écrit-il. Une nuit, quelque ange ou quelque séraphin m'avait-il pris sur son aile pour m'emporter au paradis de l'évangile, auprès du « créateur » ? Je me sentais planer dans les cieux, au-dessus de la terre. A mesure que je m'élevais, j'entendais monter de la terre vers moi une longue et triste rumeur, semblable à la chanson monotone des torrents qui s'entend du haut des montagnes, dans le silence des sommets. Mais cette fois je distinguai des voix humaines ; c'étaient des sanglots mêlés d'actions de grâce ; des gémissements entrecoupés de bénédictions, c'étaient des supplications désolées, les soupirs de poitrines brûlantes qui s'exhalaient avec de l'encens ; et tout cela se fondait en une seule voix immense, en une si déchirante symphonie que mon cœur se gonfla de pitié ; le ciel m'en parut obscurci, et je ne vis plus le soleil ni la gaieté de l'univers. Je me tournai vers celui qui m'accompagnait : « N'entendez-vous « pas ? » lui dis-je. L'ange me regarda d'un visage serein et paisible : « Ce sont, dit-il, les prières des hommes qui, de la terre, mon« tent vers Dieu. » Pendant qu'il parlait, son aile blanche brillait au soleil ; mais elle me parut toute noire et pleine d'horreur. Comme

avant la création d'autre fin à l'action de Dieu que Dieu lui-même ; et, de cette façon, ils sont forcés de convenir que tous les objets que Dieu s'est proposés, en disposant certains moyens pour y atteindre, Dieu en a été quelque temps privé et a désiré les posséder, conséquences nécessaires de leurs principes. »

je fondrais en larmes si j'étais ce Dieu, m'écriai-je, et je me mis, en effet, à pleurer comme un enfant. Je lâchai la main de l'ange et je me laissai retomber sur la terre, pensant qu'il restait en moi trop d'humanité pour que je pusse vivre au ciel (1). » Et Guyau conclut par cette proposition lourde de sens : « Celui qui a un Dieu devrait le respecter trop pour en faire le créateur du monde (2). » Et, en effet, quelle philosophie excusera jamais aux yeux de la raison un être supposé parfait, tel, par suite, que du moment que cet être existe, la perfection absolue existe, d'avoir créé un univers contenant le moindre mal ? Si la perfection absolue existe, le bien absolu est réalisé. On ne peut donc prétendre que le mal qui existe dans le monde était nécessaire pour qu'il existât un plus grand bien. A supposer le mal voulu par un être parfait ou même permis par lui, il l'est donc *pour rien*. Et, s'il en est ainsi, comment attribuer la perfection à un être qui aurait créé, fût-ce le plus beau des mondes, si le dernier des insectes y éprouvait la moindre souffrance ?

De tels arguments sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister à nouveau. Et il faut bien avouer que personne n'y a répondu, de sorte qu'il y a dans la thèse centrale sur laquelle les philosophes déistes prétendent asseoir la morale quelque chose de nettement contraire à la raison.

Les autres postulats sur lesquels repose la morale déiste ne sont, d'ailleurs, pas moins difficiles à admettre.

S'agit-il, en effet, des punitions et des récompenses d'outre-tombe dont Leibnitz croyait qu'il fallait prouver la réalité pour pouvoir donner à l'ordre d'être juste une raison d'être suffisante (3) ?

(1) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 12 (Paris, F. Alcan).

(2) *Ibid.*, p. 20.

(3) Cf. *Corr. av. Conring Gerh.*, t. I, p. 160. « Ego suppono, cum Carneade et Hobbius consentit) justitiam sine utilitate propria (sive præsente, sive

Non seulement on ne peut admettre leur existence sans faire du créateur du monde une sorte de maître d'école surveillant les hommes une férule à la main, conception toute anthropomorphique et visiblement indigne de la perfection qu'on attribue à Dieu, mais encore il est très difficile d'éviter, en formant cette supposition, de heurter certaines des propositions les mieux établies de la science contemporaine. Un homme ne peut être puni ou récompensé justement que s'il se souvient de l'acte qu'il a accompli et qui est la cause de la punition qu'on lui inflige ou de la récompense qu'on lui donne. Un individu châtié pour une faute qu'il ne se rappellerait pas, constaterait sa souffrance, ne la rattacherait pas au souvenir de son action et se trouverait certainement à plaindre et non pas à blâmer. Pour que le coupable puisse se dire comme le veut Kant : « Je me suis frappé moi-même en frappant; » « je me suis tué moi-même en tuant (1), » condition indispensable pour qu'il soit châtié, il faut qu'il ait le souvenir de ce qu'il a fait. Même observation quand il s'agit des récompenses. Or notre mémoire est de nature fragile. Un accident léger, un choc à la tête, une inanition prolongée, une attaque quelquefois peu grave, suffisent pour nous faire perdre soit une partie de nos souvenirs, soit même leur totalité. La sénilité fait chez quelques-uns ce qu'une maladie peut faire chez tous ; et la mémoire des vieillards meurt très souvent avant eux. Comment, dès lors, ne pas juger improbable que la mort destructrice du corps laisse la mémoire intacte, ou même la rende à ceux qui ne l'ont plus ? Et, s'il

futura) summam esse stultitiam... Ergo, omne justum debet esse privatim utile ; sed cum justitiæ forma consistat in publica utilitate, sequitur quod non possit accurate demonstrari hæc propositio ; homo prudens debet semper agere quod justum est, nisi demonstretur esse quemdam perpetuum vindicem publicæ utilitatis... id est Deum, cumque sensu manifestum sit eum non esse semper vindicem in hac vita superesse aliam, id est esse aliquem Deum, et humanam mentem esse immortalem. »

(1) Kant, *Doctrine du Droit.*

faut supposer que la mémoire de l'individu s'anéantit avec lui, comment croire possible l'existence de récompenses et de châtiments d'outre-tombe ? C'est une idée bien faite pour séduire un enfant que celle qui représente le monde comme la salle d'un examen perpétuel suivi d'une distribution de prix. Elle a tous les caractères de naïveté des premières conceptions que l'homme a conçues du monde. Mais il faut avouer qu'elle est sinon nécessairement fausse, au moins fort improbable.

Enfin, et c'est peut-être le principal, dussions-nous admettre l'existence d'un créateur parfait de l'univers et de l'homme, dussions-nous penser que des récompenses et des punitions postérieures à la mort sont possibles, nous ne pourrions pas encore prétendre que la conscience morale fût, en nous, la voix de Dieu. Comment croire, en effet, qu'un pareil organe soit vraiment transcendant et sacré ? Nous l'avons dit, la conscience n'a pas toujours ordonné les mêmes actes aux hommes des différents temps ; aujourd'hui encore elle varie à travers l'espace. Faut-il donc penser que Dieu a changé d'avis sur ce que les hommes doivent faire dans l'existence ? Faut-il croire que, suivant les latitudes, il exige de l'homme des actes différents ? Ou bien faut-il juger que Dieu s'exprime obscurément dans les consciences des individus ? Faut-il, en particulier, dans les conflits de devoirs, quand la conscience, ce prétendu guide sûr et infaillible, reste muette et balbutie, déclarer que c'est Dieu lui-même qui hésite en nous et reste troublé et ignorant devant la décision qu'il nous faut prendre ? Étrange Dieu que celui qui aurait donné à l'homme un devoir et qui, pouvant tout, s'exprimerait cependant avec tant d'obscurité qu'au nom du même sentiment les individus feraient les actes les plus différents ! Pour attribuer à la conscience morale un caractère surnaturel et sacré, il faut oublier tout ce qu'enseignent sur elle l'histoire et l'anthropologie. La conscience n'est ni assez claire ni assez immuable pour pouvoir être dite la voix de Dieu.

En somme, ayons la sincérité d'en convenir, que l'on croie devoir mépriser la raison au nom du sentiment et se jeter dans la foi malgré elle, avec Pascal, ou que l'on croie devoir se tenir strictement à ce qu'elle enseigne, il est impossible aujourd'hui, après ce qu'ont dit tant de philosophes et des plus grands, de ne pas reconnaître que les postulats de la philosophie morale déiste non seulement ne sont pas fondés en raison, mais sont contraires à la raison. L'idée d'une destination sacrée de l'homme, imposée à sa volonté par une puissance transcendante douée d'une bonté et d'une force infinies, est de telle nature que la raison ne peut pas s'y tenir. La question n'est plus de celles qu'il soit nécessaire de discuter par des arguments nouveaux. Ceux qui défendent le plus habilement leur foi reconnaissent eux-mêmes que celle-ci est irrationnelle. Il semble, par conséquent, que nous puissions passer outre et conclure.

Concluons donc : une morale qui prétend être une morale de la raison théorique ne saurait conseiller à l'homme autre chose que d'essayer de vivre le plus possible en harmonie avec ses aspirations naturelles. L'individu humain, s'il ne veut croire que sa raison, ne doit point juger qu'il a été mis sur la terre pour y jouer un rôle assigné par une volonté transcendante et sacrée. Il doit penser que la seule raison d'être de sa vie, c'est de vivre. La morale, pour être rationnelle, doit donc se proposer de faire ce que les morales antiques ont tenté : instruire l'homme sur la vraie direction de ses tendances, l'éclairer sur les moyens par lesquels il a des chances de se satisfaire. Elle doit vouloir être un recueil non de devoirs obligatoires, mais de conseils de sagesse.

IV

Est-ce à dire que nous en ayons fini avec la question si grave de la méthode qu'il convient de suivre pour fonder une morale rationnelle ? Il n'en est malheureusement rien. Car ceux qui ont examiné l'essence du bien naturel ne l'ont pas tous fait avec le même procédé.

Les uns, en effet, ont pensé que, pour découvrir quelle était la vie bonne pour l'homme, il fallait chercher quelle était la vie *désirable* pour lui sans se préoccuper d'analyser ses désirs actuels. Les autres ont cru qu'on ne pourrait déterminer l'essence du bien qu'en prenant l'existence des désirs humains comme un fait, en analysant leur fin et en prouvant que certaines possessions et certaines actions sont *désirées* par l'homme, qu'il l'ignore ou qu'il le sache.

On peut considérer comme une méthode du premier genre celle que Platon a employée dans son *Philèbe*. Le caractère distinctif du bien est, en effet, d'après lui, le suivant : « Quiconque le connaît, le recherche, le désire, veut s'en emparer, le posséder et néglige tout le reste (1). » Que faut-il donc faire pour savoir quelle est la vie bonne? Évidemment, examiner s'il n'y a pas une façon de vivre qui apparaisse désirable (2) à tous les hommes. Et, en effet, c'est par ce procédé que Platon discute la question de savoir quelle est la vie vraiment bonne, la vie de science ou celle de plaisir. Il fait un tableau de ce que serait l'existence d'un être qui n'éprouverait que du plaisir et qui n'aurait ni connaissance, ni mémoire, ni prévision de l'avenir, bref aucune intelligence; puis il demande à Protarque : Cette vie te paraît-elle enviable? Protarque répond pour tous les lec-

(1) Platon, *Philèbe*, 20 D.

(2) " αἱρετός " 21 D.

teurs de Platon qu'il n'en voudrait pas (1). Platon fait ensuite un tableau de ce que serait une vie de pure science sans aucun mélange de joie, et une seconde fois, il demande à Protarque : Désirerais-tu cette vie ? Une seconde fois Protarque répond qu'elle ne lui paraît pas souhaitable. D'où Platon conclut que la vie vraiment bonne ne peut être qu'un mélange de science et de plaisirs (2) ; conclusion suivie d'une longue démonstration tendant à prouver que le bien consiste dans le mélange en un même homme de toutes les sciences et de ceux des plaisirs que Platon nomme les plaisirs purs. On le voit, Platon ne cherche pas dans une analyse des désirs humains existants et de leur fin la définition du Bien suprême ; il examine s'il n'est pas une façon de vivre qui apparaisse *désirable* à tous les hommes et telle, par conséquent, que tous ceux qui la connaîtront se porteront vers elle.

On peut considérer, comme une méthode du second genre celle que Cicéron et Diogène Laërce attribuent à la fois aux épicuriens et aux stoïciens. Les uns et les autres essayent, en effet, de définir le bien naturel en cherchant quelle est la fin des désirs humains fondamentaux. A quoi tendent tous les êtres ? demande Épicure. A se procurer le plaisir et à éviter la douleur. Tous agissent, d'ailleurs, ainsi dès leur naissance, alors que ce qui juge en eux, c'est leur nature même dans toute sa pureté (3). Le but de la vie doit donc être de réaliser un état de plaisir stable et d'éviter la peine. A quoi tendent les tendances premières de l'être? demandent de leur côté les stoïciens. Elles ne peuvent être conçues comme aspirant au plaisir ni à éviter la douleur ; car le plaisir et la

(1) Platon, *Philèbe*, 21. B. C.

(2) Platon, *Philèbe*, 22.

(3) Cicéron, *De Finibus*, liv. I, chap. IX. « Omne animal simul atque natum sit, voluptatem appetere, eaque gaudere ut summo bono ; dolorem aspernari, ut summum malum, et quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre judicante. »

douleur ne sont que les effets de la satisfaction et de la contrariété des tendances. Mais elles doivent être conçues comme des tendances de l'être à se conserver ; car l'être ne peut être ni indifférent à lui-même, il se laisserait détruire ; ni hostile à lui-même, il se détruirait (1). Et les stoïciens des diverses époques déduisent de cette proposition première des définitions du bien qui ne sont pas absolument identiques les unes aux autres, mais qui procèdent toutes du même principe (2). Ici, la méthode employée est sensiblement différente de celle dont se sert Platon. Le bien n'est plus ce qui apparaît désirable à tous les hommes du moment qu'ils le connaissent, mais ce qui est désiré par tous les hommes, du moment qu'ils sont hommes, qu'ils le sachent ou ne le sachent pas.

Faut-il donc, pour savoir ce que la raison théorique doit logiquement nous faire penser au sujet du problème moral, que nous nous efforcions de découvrir la nature de ce qui est *désirable* pour l'homme, en employant une méthode analogue à celle du *Philèbe;* ou bien que nous procédions comme l'ont fait Épicure et les stoïciens, et que nous cherchions à établir une définition du bien en analysant la fin des désirs humains et en nous demandant ce qui est *désiré* par l'homme plus ou moins inconsciemment ?

Ce second parti paraît être le seul qui ait des chances de nous faire découvrir des résultats satisfaisants.

Celui qui cherche à définir le souverain Bien en élucidant le concept du désirable est, en effet, exposé à de graves inconvénients.

Comment savoir, jamais, quand on emploie un pareil procédé,

(1) Cicéron, *De Fin.*, livre II, chap. v. Diog. Laërce, *Vie de Zénon.*

(2) C'est ce qui semble résulter de la comparaison de textes comme le livre III du *De Finibus bonorum et malorum* de Cicéron et le *Manuel* d'Épictète.

qu'on est arrivé à une définition véritablement valable ? Pour être sûr qu'on a découvert ce qui est réellement désirable, il faudrait être également sûr que, dans le tableau du bien qu'on aura esquissé, on n'aura rien oublié de ce qu'aucun homme a désiré, désire ou pourra désirer, et qu'on n'y aura rien introduit qui répugne à aucun homme. Or c'est là une certitude qu'on ne saurait jamais acquérir. Celui qui dit ce qui est souhaitable pour l'humanité, sans s'être demandé ce que l'homme désire à cause de sa nature d'homme, confesse seulement ce qui lui paraît souhaitable à lui-même. Il ne saurait prouver ni que ce qu'il aime doive paraître souhaitable à tous les hommes, ni surtout qu'il a dit tout ce que tous les hommes devraient souhaiter. Il n'y aurait qu'un seul moyen de faire une démonstration de ce genre, sans analyser la fin à laquelle aspirent spontanément les désirs humains ; ce serait d'interroger tous les hommes pour savoir ce qu'ils pensent de la définition du bien qu'on aurait donnée, tâche malheureusement impossible.

Du reste, quand tous les hommes seraient d'accord pour proclamer un certain objet désirable, il n'est pas bien certain que l'unanimité de leurs suffrages serait une preuve suffisante de la vérité de leur affirmation. Platon admet comme un postulat indiscutable que tout homme possède un sentiment exact de ce qui lui est bon, puisqu'il croit que, dès qu'un homme apercevra une image exacte du vrai désirable, il la reconnaîtra sans pouvoir se tromper. Rien, cependant, n'est plus contestable. Un genre de vie ou une action nous paraît souhaitable. Pourquoi ? Parce que nous avons une certaine idée de ce qui nous est bon. Mais qui sait si cette idée que nous avons est bien exacte ? Le malade croit souvent que certains remèdes sont enviables pour lui, alors qu'ils lui nuisent, bien loin de lui servir. Qui sait si, au point de vue moral, nous ne sommes pas, par rapport au bien et au mal, dans une position analogue à celle où se trouve le malade par rapport aux remèdes

qui peuvent lui être utiles ? Nous jugeons du bien, et, par suite, du désirable, avec tous les préjugés qu'ont formés en nous l'exemple, l'éducation, la loi établie, la religion, l'opinion publique. Or, si les préjugés dont nous vivons ainsi sont loin de correspondre à la vraie nature du bien naturel, nous devons donc aussi mal juger du vrai désirable que le malade juge mal du remède qui lui est nécessaire. Du reste, l'accord des préjugés ne leur communique aucune valeur. Quand tous les hommes proclameraient un certain genre de vie souhaitable, il ne serait donc pas bien certain qu'ils ne se tromperaient pas en le faisant.

Le plus sage paraît être, dès lors, de ne pas chercher une définition du souverain Bien en réfléchissant sur ce qui est désirable pour l'homme sans se demander ce qui est désiré par lui. Une telle méthode serait dangereuse ; les conclusions qu'on obtiendrait par elle resteraient toujours discutables.

Au contraire, la méthode qui consiste à chercher une définition du souverain Bien en analysant la fin à laquelle tendent les désirs des hommes, uniquement parce qu'ils sont hommes, et quelle que soit la raison pour laquelle ils y tendent, paraît devoir être extrêmement sûre, si elle est capable de nous faire découvrir quelque résultat. Si nous réussissons à démontrer que nos tendances primordiales tendent toutes à réaliser un certain état, et que, par suite, celles de nos tendances qui dérivent de celles-là sont des efforts plus ou moins maladroits pour la réalisation de cet état, nous aurons prouvé, du même coup, que le bien doit être défini d'une certaine façon, et qu'il est identiquement le même pour tous les hommes. En effet, si tout homme est doué de tendances du moment qu'il existe, si, d'autre part, ses tendances ne peuvent être conçues par la raison que comme tendant dans une certaine direction, il est impossible que la raison se représente un homme

sans qu'elle se représente aussi qu'il désire, fût-ce sans le savoir, un certain objet; il est donc inévitable qu'elle conçoive un bien naturel qui soit le même pour tous les hommes, alors même que ceux-ci l'ignoreraient. Si la raison peut résoudre le problème suivant : « Que désirent spontanément les hommes par cela seul qu'ils sont hommes ? » elle aura donc résolu d'une façon intelligible pour elle le problème du souverain Bien. Les fondements d'une morale de la raison théorique seront jetés.

V

Il nous faut donc revenir aux procédés de réflexion de l'épicurisme et du stoïcisme antiques, et poser les trois questions suivantes :

1° Quelle est la fin que tendent spontanément à réaliser les tendances fondamentales de la nature humaine, quelle que soit la raison pour laquelle elles y tendent comme elles le font ?

2° Quels sont les moyens par lesquels l'homme a des chances d'atteindre cette fin ou, tout au moins, de s'en rapprocher progressivement ?

3° Étant donné la nature de cette fin et de ces moyens, que faut-il penser du sentiment moral et de la valeur de ses suggestions ?

C'est à l'examen des conclusions que la raison théorique semble devoir formuler sur ces trois points, que seront consacrés les trois chapitres de cet ouvrage.

Peut-être trouvera-t-on étrange que nous cherchions aujourd'hui dans l'antiquité le modèle d'une morale vraiment rationnelle. Pourtant la raison d'une telle attitude est facile à comprendre.

Les philosophes de l'antiquité n'ont jamais eu d'idée religieuse, du moins au sens où nous entendons ce mot après vingt siècles

de christianisme. La plupart n'ont pas cru à la conservation des âmes après la mort, et ils n'ont guère douté que la vie ait son sens en elle-même. Comme l'écrit Schopenhauer (1) : « Le but de la vertu, chez eux, ne se trouve pas au delà de la mort, mais en ce monde même. Elle est, en effet, pour eux le seul chemin qui conduise au vrai bonheur ; c'est pourquoi le sage se déclare son adepte. » Celui-là vit bien qui se connaît bien et travaille avec méthode à se satisfaire. Aussi les mots de « devoir », d' « obligation », « d'impératif », de « loi morale », tels qu'ils figurent dans les traités de morale contemporains n'auraient guère eu de sens aux yeux des moralistes anciens. Comme M. Brochard l'a montré, aucune expression antique n'y correspond vraiment (2). La morale antique n'a jamais été qu'une morale de sagesse, et la sagesse antique a toujours été l'art de vivre la vie. Les anciens, en général, n'ont point maudit la nature. L'ignorance seule et le faux calcul leur ont paru néfastes. Éclairer l'homme sur le sens de ses propres désirs, l'aider à se diriger et à se satisfaire, voilà ce que, depuis Aristote, et peut-être même depuis Socrate, tous les moralistes antiques ont tenté.

Puis le christianisme a paru. Avec lui s'est formée l'idée que le but de la vie était au delà de la vie et en dehors d'elle. L'existence doit être conçue par chaque individu comme une épreuve pénible. Un créateur la donne à chacun pour qu'il y remplisse une fonction et pour qu'il montre dans cette fonction une volonté constante de se courber devant les ordres de la puissance transcendante qui a créé les choses et les hommes. L'individu a un devoir à faire, devoir pénible pour l'accomplissement duquel sa vie n'est qu'un instrument. La morale devient le commentaire d'une voix d'en haut. Elle parle d'obligation absolue, de

(1) Cf. Schopenhauer, *le Monde comme Volonté*, t. II, chap. XVI, trad. Burdeau (Paris, F. Alcan).

(2) *Revue Philosophique*, 1er janvier 1901.

devoir sacré, d'impératif indiscutable. Elle exige l'obéissance passive et soumise à la décision du créateur. Vingt siècles d'une éducation dirigée d'après ces idées ont fini par donner aux mots qui les représentent une sorte de caractère mystérieux et sublime. Nos lèvres se sont habituées à les répéter. La société s'est imprégnée des idées qu'ils expriment. Ces idées nous sont devenues si chères que longtemps ceux qui ont osé y réfléchir et les critiquer ont paru sacrilèges.

Pourtant, le fondement sur lequel reposaient ces idées a fini par paraître ruineux. Après avoir cru qu'elles étaient sûres, les philosophes ont cherché à en démontrer la vérité, ce qui était déjà douter d'elles. Puis, après avoir constaté que les principes qui les soutenaient n'étaient pas démontrables, la raison s'est enhardie jusqu'à se demander s'ils n'étaient pas irrationnels. Et, au grand scandale du cœur humain habitué à vibrer au son de certaines phrases, elle a rendu indispensable une révision sérieuse des bases de la morale. Cette révision, le XVIII[e] siècle l'a commencée. Seulement, les philosophes ont, d'abord, hésité. La plupart d'entre eux, élevés dans les idées d'obligation et de devoir, ont tout fait pour les sauvegarder. Au lieu d'obéir à leur raison et de la suivre comme ils l'auraient fait s'il s'était agi d'un théorème de mathématiques ou d'une loi de physique, ils ont eu peur des conséquences de leur propre pensée et du retentissement qu'elles pouvaient avoir sur la vie sociale. Ils ont cherché par tous les moyens à conserver les conclusions de la philosophie déiste et chrétienne tout en abandonnant ses principes. Tel est le cas des moralistes comme Kant, comme les spiritualistes, comme ceux qui ont plaidé la cause du bonheur général. Tel est le cas de tous ceux qui, devant les progrès grandissants de la science, ont cherché quelque fissure dans l'édifice construit par la raison et ont tout tenté pour garder malgré tout leurs préjugés traditionnels. Tous sont des chrétiens dont beaucoup s'ignorent. Tous arrêtent

leur raison dans son œuvre à la fois édificatrice et destructrice, au nom de leurs sentiments qu'ils décorent au besoin du nom de raison afin de se faire illusion davantage. Tous sont des naufragés qui se cramponnent désespérément aux débris du vieux vaisseau qui les portait et que la mer des temps modernes a brisé.

Il n'est décidément plus possible d'en rester là. Les néo-chrétiens paraissent l'avoir senti. Très habilement, ils ont cessé de se réclamer de la raison ; ils se sont rappelé Pascal ; ils sont disposés à proclamer avec lui leur foi « absurde », quittes à la conserver pour des raisons de sentiment et à retenir ceux qui n'ont pas la foi par des arguments d'utilité renouvelés de la célèbre règle des partis. Il faut que les rationalistes soient aussi logiques que leurs adversaires. La raison ne peut plus se laisser bercer par les rêves dont la morale chrétienne était la suite naturelle. La nature apparaît de plus en plus sinon comme l'ennemie implacable de l'homme, du moins comme cet Océan plein d'indifférence dont parle M. Guyau (1) et qui brise sur la côte une lame après une lame, sans fin ni but, éternellement. Le rationalisme place les philosophes modernes dans la situation où se trouvaient déjà les philosophes anciens pour juger de la morale. Non seulement donc il est logique qu'ils reprennent la méthode des naturalismes antiques, mais, s'ils ne le faisaient pas, ils commettraient une faute et une inconséquence grave.

(1) M. Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, p. 51 (Paris, F. Alcan).

CHAPITRE II

LE BONHEUR

I

Lorsqu'on étudie les diverses philosophies naturalistes qui ont essayé de définir ce que l'homme désire et de déduire de là les règles de la sagesse, on constate qu'elles sont à peu près d'accord sur deux propositions fondamentales, de sorte que nous pouvons considérer celles-ci comme établies.

La première de ces propositions estla suivante : L'homme tend naturellement et spontanément au bonheur. Le bonheur, c'est ce que nous désirons en soi et par soi, ce que nous ne désirons pour rien d'autre, ce qui est tel, d'ailleurs, que nous ne désirons rien que parce que nous le désirons. Aristote l'a proclamé (1). Depuis, aucun philosophe naturaliste n'a pu mettre cette proposition sérieusement en doute. Et, en effet, l'intelligence, la beauté, la force, la fortune, la gloire, le plaisir même ne nous paraissent souhaitables que parce que nous pensons que nous serons heureux par eux. Il en est ainsi de la vie elle-même quoiqu'on ait prétendu que le

(1) Cf. *Éth. à Nicomaque*, liv. I, chap. I et chap. VII.

bonheur était un luxe(1) et que la vie ne se voulait pour rien d'autre qu'elle. Car la vie et sa prolongation ne nous semblent souhaitables que parce que nous pensons, même dans le malheur, qu'il viendra quelque jour où nous serons heureux. Cela est si vrai que ceux qui ont franchement désespéré et qui ne sont retenus par aucune crainte religieuse, préfèrent la mort à une existence sans bonheur. Et ceux qui, en paroles, se disent au comble du désespoir, mais qui continuent cependant de vouloir vivre, sont ceux qui ont encore au fond du cœur une lueur d'espérance soit en cette vie soit en une autre. Le bonheur est le rêve de tous les instants de notre existence. C'est vers lui que l'ensemble de nos désirs nous porte avec une force irrésistible. Et les hommes vertueux eux-mêmes ne le sont peut-être que parce qu'ils sentent que, s'ils ne l'étaient pas, ils seraient éternellement mécontents d'eux-mêmes et, par conséquent, éternellement malheureux. — Admettons donc comme indiscutable cette première proposition : Notre nature tend par essence au bonheur.

Non moins indiscutable est cette seconde proposition : Il ne peut y avoir de bonheur que pour un être conscient de lui-même. Être heureux, c'est, en effet, être satisfait de son sort ; c'est se croire, s'estimer heureux. Être malheureux, c'est être mécontent de sa situation, c'est se juger malheureux. Or, pour se déclarer content ou mécontent de l'état dans lequel on se trouve, il faut, évidemment, avant toute chose, avoir conscience de cet état. Un être qui a une idée et un sentiment de lui-même pourra donc et

(1) « Le bonheur est un état accidentel qui n'a lieu que dans le développement des facultés de l'homme et du système social ; il n'est point le but immédiat et direct de la nature ; c'est un objet de luxe surajouté à l'objet nécessaire et fondamental de la conservation. » Volney, cité par Guyau, *la Morale anglaise contemporaine*, p. 268 (Paris, F. Alcan). Cf. également *Esquisse d'une morale sans obligation*, p. 85 (Paris, F. Alcan).

devra même inévitablement penser qu'il est heureux ou malheureux et, par conséquent, l'être. Un être qui s'ignorerait lui-même, n'ayant aucune idée de son état, ne serait, au contraire, capable ni de bonheur ni de malheur. Un rocher, un objet inanimé ne sont et ne peuvent être dits heureux ni malheureux. Une plante même, si la plante est tout à fait dénuée de conscience, ne peut être jugée heureuse. Elle peut se trouver dans des conditions de nature à nous faire penser que si, avec notre conscience, nous étions à sa place, nous serions heureux. Mais le mot de bonheur ne peut pas à proprement parler s'appliquer à elle. La possibilité du bonheur naît avec la conscience ; elle disparaît avec elle. L'homme ne pourra donc être heureux que s'il existe un état général de son être tel que, quand cet état sera réalisé, il restera conscient de lui-même et se déclarera satisfait. Si un tel état est impossible, le bonheur ne sera pas accessible à l'homme. La proposition est d'une telle évidence qu'elle n'a, pas plus que la précédente, besoin d'une plus ample démonstration.

Ainsi, l'homme tend par nature au bonheur, et, s'il y a un bonheur possible pour l'homme, ce ne peut être que par la réalisation d'un état qui laissera subsister chez lui la conscience de lui-même. Voilà deux propositions qu'admettent presque tous les moralistes naturalistes ; nous pouvons les considérer comme établies. En ce sens, on peut dire que le naturalisme mène logiquement en morale à l'eudémonisme.

Mais, dès qu'il s'agit d'aller plus loin et de faire connaître avec précision ce qui rendrait heureux l'individu conscient de lui-même, la discussion commence (1). Les définitions se multiplient et s'opposent. Bref, on se trouve en pleine obscurité.

(1) Il en était déjà ainsi du temps d'Aristote. Cf. *Éth. à Nicomaque*, liv. I' chap. IV.

Toutefois, si l'on compare les formes qu'ont prises les morales naturalistes dans l'histoire de la philosophie, on peut en distinguer quatre types principaux.

On peut ranger dans un premier groupe les philosophes d'après lesquels le bonheur doit être défini par rapport aux notions du plaisir et de la peine. Pour ceux-là, le bonheur est un composé de plaisirs que ne gâte aucune peine ou qui n'est, du moins, altéré que par peu de peines. Du reste, les philosophes qui font partie de cette catégorie ne sont guère d'accord entre eux sur les détails de la définition du bonheur. Les uns veulent que le bonheur suppose le plaisir en mouvement (1). D'autres le placent dans le plaisir en repos (2). Quelques-uns ne veulent tenir compte dans le calcul des plaisirs et des peines que de leur quantité (3). Quelques autres inventent une qualité des plaisirs (4); ils jugent qu'un homme n'est pas si heureux quand il éprouve beaucoup de joies que quand il ressent des joies d'une certaine espèce. Ces différences sont notables ; elles entraînent des divergences considérables dans les doctrines des philosophes qui définissent le bonheur par rapport à la notion du plaisir (5) ; mais elles ne sont pas suffisantes pour nous empêcher de les classer toutes dans la même catégorie. Nous désignerons donc par les mots d'*eudémonismes hédonistes* les systèmes moraux qui appartiennent à ce premier type.

Un second groupe, dont les représentants sont rares, comprend les doctrines des philosophes d'après lesquels la douleur est effectivement le mal, mais qui n'admettent pas pour cela que le plai-

(1) Aristippe, Cicéron, *De Finibus*, liv. II, chap. VI.

(2) Épicure, *Ibid.*, liv. I, chap. XI.

(3) Bentham, *Déontologie*.

(4) Stuart Mill, *l'Utilitarisme* (Paris, F. Alcan).

(5) Voir les ouvrages de M. Guyau sur la *Morale d'Épicure* et sur la *Morale anglaise contemporaine* (Paris, F. Alcan).

sir soit un des éléments du bonheur (1). Ceux-là estiment que le véritable opposé de la douleur n'est pas le plaisir, mais l'absence de douleur. Pour eux, le bien n'est donc pas de jouir ; c'est de ne pas souffrir. Ils se distinguent, d'ailleurs, profondément des philosophes d'après lesquels le plaisir est un élément du bien, mais qui définissent le plaisir par l'absence de douleur (2). Car ils ne commettent pas une confusion aussi grave. On peut donc les considérer, malgré leur petit nombre, comme formant, parmi les moralistes naturalistes, une classe à part. Nous les désignerons par un nom spécial, et nous les appellerons les *eudémonistes négatifs*.

Un troisième groupe est celui des philosophes qui, considérant que toute tendance est un effort vers l'action, déclarent que l'essence de la tendance est de tendre à l'acte. De même que l'arc bandé tend à se redresser et que la pierre suspendue tend à tomber, de sorte qu'il suffit de supprimer l'obstacle qui les entrave pour que leur tendance passe à l'acte, de même la nature humaine est faite d'un ensemble de dispositions à agir tendant à l'action et aspirant à réaliser chacune son acte propre. La fin de la tendance est donc l'action. Le bien est, par suite, dans l'acte en tant qu'acte, dans la fonction en tant que fonction, et non pas dans les sentiments qui l'accompagnent ni dans ses résultats finaux. Un être satisfait donc sa nature du moment qu'il accomplit toutes les fonctions propres à cette nature ; le bonheur n'est rien de plus que cet accomplissement. Nous pouvons considérer Aristote comme le promoteur de cette doctrine et appeler ceux qui l'admettent les *eudémonistes aristotéliciens*.

Enfin, un quatrième groupe renferme les philosophes qui, ayant

(1) Telle paraît avoir été la doctrine de Speusippe. Cf. Aristote, *Éth. à Nicom.*, liv. VII, chap. XIII, et liv. X, chap. I.

(2) Cf. Épicure tel qu'il est interprété par Cicéron. « Quod dolore caret id in voluptate est. » Cicéron attribue même à Épicure l'idée que l'absence de douleur est le plus grand des plaisirs. *De Finibus*, liv. I, chap. XI.

étudié la nature humaine dans ses aspirations, sont frappés de voir en toute occasion le désir renaître de ses cendres, remarquent que la vie humaine se passe alternativement dans le désir et dans l'ennui (1) et se persuadent que, par suite, les désirs humains sont sans fin (2). Ceux-là pensent qu'il n'est pas de bien possible pour la nature humaine. Ils l'injurient et la maudissent. Ils se font les contempteurs de la vie. Ils proclament que, puisqu'elle est sans espoir, il faut l'écraser. Ce sont bien encore des eudémonistes puisqu'ils n'affirment la nécessité de renoncer au vouloir vivre que parce qu'ils ont l'idée qu'il est impossible de vivre heureux. Seulement, ce sont des eudémonistes désabusés ; nous les appellerons les *eudémonistes pessimistes*.

Tels sont les quatre principaux types de moralistes naturalistes qu'on peut distinguer dans l'histoire de la philosophie. N'y a-t-il pas un philosophe d'un de ces quatre types qui ait prouvé rationnellement la vérité de sa conception morale ? Voilà la première question qu'il nous faut examiner. Il ne sera nécessaire que nous reprenions à notre tour le problème de la nature du bonheur que si nous ne pouvons admettre aucune des définitions qui en ont été proposées.

II

Les plus nombreux, parmi les philosophes eudémonistes, sont ceux que nous avons appelés les eudémonistes hédonistes. Ce sont, d'ailleurs, ceux dont la thèse est, au premier abord, la plus sédui-

(1) Schopenhauer, *le Monde comme volonté*, t. I, p. 326. Trad. Burdeau.
(2) Idem, *Ibid.*, t. I, p. 169.

sante. Les hommes courent tous, en effet, après le plaisir. Ils fuient tous la douleur de toutes leurs forces. Quoi de plus vraisemblable, dès lors, que cette affirmation : La nature tend par essence au bonheur et le bonheur est fait de plaisirs? Cette proposition ne contient-elle donc pas la véritable définition de la fin que tous les désirs humains aspirent à réaliser ? C'est la question qu'il est naturel de nous poser la première.

Mais, pour la résoudre en entier, il est nécessaire que nous distinguions deux classes d'eudémonistes hédonistes.

Les uns considèrent le plaisir comme une pure négation. Ils affirment que le plaisir n'est rien de plus que l'absence de douleur. Même, ils prétendent que le souverain plaisir consiste à ne pas souffrir. Platon, dans son *Philèbe*, fait allusion à des philosophes de ce genre (1), et c'est dans ce sens qu'à tort ou à raison Cicéron interprète la théorie d'Épicure sur le plaisir en repos (2). Ces philosophes, tout en jugeant que le bonheur est à base de plaisir, font donc de l'absence de souffrance l'unique condition du bonheur.

Les autres, au contraire, distinguent trois états de la sensibilité humaine : la douleur positive, le plaisir positif et un état intermédiaire où la sensibilité est en repos et dans lequel l'homme n'éprouve ni plaisir ni douleur. Ceux-là estiment que le bonheur ne consiste pas seulement dans l'absence de souffrance qui n'en est qu'une condition toute négative, mais encore dans la présence de plaisirs positifs aussi nombreux ou aussi délicats que possible.

Pour avoir entièrement résolu la question de savoir si le bonheur doit être ou n'être pas défini par rapport à la notion du plaisir, il faut donc que nous nous demandions : 1° si, à supposer le

(1) Cf. *Philèbe*, 43, D.
(2) Cicéron, *De Fin.*, liv. I, ch. XI.

bonheur fait de plaisirs, on peut prétendre intelligiblement qu'il consiste dans l'absence de douleur ; 2° si l'on peut considérer les tendances fondamentales de la nature humaine comme aspirant vraiment à réaliser un bonheur fait de plaisirs.

*
* *

La solution de la première de ces deux questions paraît assez facile. Il est possible que le véritable bonheur consiste dans l'absence de douleur. Nous aurons à discuter cette question plus tard. Mais on ne peut prétendre à la fois que le bonheur est fait de plaisirs et qu'il se confond avec l'absence de souffrance.

Sans doute la disparition d'une souffrance est presque toujours accompagnée d'une impression de plaisir. Sans doute même, plus la souffrance soulagée a été vive, plus le plaisir que ressent celui qui en est débarrassé est généralement intense. Sans doute, enfin, un plaisir nous apparaît d'autant plus vif qu'il se produit comme dans un répit de nos souffrances et fait contraste avec elles. Il y a donc un rapport étroit entre nos impressions de plaisir et nos impressions de souffrance, les unes réagissant sur les autres, et toutes devant quelque chose de leur intensité à la nature de celles auxquelles elles succèdent ou auxquelles elles se trouvent mêlées. Nos peines font ressortir nos joies comme l'ombre fait ressortir la lumière. On s'explique donc comment certains esprits ont pu être amenés à assimiler l'absence de douleur et le plaisir positif. Mais, en le faisant, ils ont certainement outrepassé les conclusions que l'expérience leur dictait.

Il existe, en effet, en premier lieu, des plaisirs très réels et dont la nature ne s'accorde pas du tout avec la définition du plaisir comme simple absence de douleur. Ces plaisirs sont ceux que ne précèdent ni un désir conscient ni une douleur consciente. Ce

sont ceux que Platon appelle, dans son *Philèbe* et dans sa *République* (1), les plaisirs sans mélange, les plaisirs purs, ceux qu'il semble, d'ailleurs, considérer comme les seuls plaisirs véritables. Tels sont les plaisirs des sens et de l'intelligence, ceux que nous éprouvons à voir de belles formes ou de belles couleurs, à sentir des odeurs agréables, à entendre de beaux sons (2). Comment prétendre que de semblables plaisirs consistent simplement dans l'absence de douleur ? Quelle douleur les précède? De quelle souffrance peuvent-ils donc être dits la négation? On comprend, à la rigueur, que le plaisir de manger soit la négation de la souffrance de la faim. Mais, quand je jouis de voir une belle couleur, je ne souffrais pas avant que mon sens fût en exercice. Quelle est donc la souffrance dont mon plaisir est ici la destruction? Évidemment, il n'y en a point. Parmi les plaisirs, il en est donc au moins quelques-uns qui sont autre chose qu'une absence de souffrance ; il n'est par conséquent pas vrai que jouir et ne pas souffrir soient une seule et même chose d'une façon absolue.

Mais il y a mieux, et une analyse attentive semble prouver que l'absence de souffrance en tant qu'absence de souffrance ne ressemble en rien au plaisir lui-même. Que prouve l'expérience d'après laquelle l'individu souffrant ressent une jouissance quand il est soulagé de sa souffrance ? Que la cessation d'une souffrance est accompagnée de plaisir. Mais la cessation d'une souffrance est le passage d'un état de souffrance à un état sans souffrance. Or ce passage ne peut aucunement être confondu avec l'état sans souffrance lui-même. D'autre part, l'état sans souffrance n'est, par lui-même, ni un plaisir, ni accompagné de plaisir. Je souffre quand j'ai soif et que je ne puis pas satisfaire ma soif ; j'éprouve un plaisir quand, ayant soif et souffrant de ma soif, je la satisfais.

(1) *Philèbe*, 51, A. *République*, t. IX.
(2) *Philèbe*, 51, B.

Mais, quand je n'ai pas soif, je n'éprouve aucun plaisir ni aucune douleur relatifs à la boisson. Il y a donc dans ma sensibilité trois états qui ne se confondent pas et qui sont tous trois relatifs à l'acte de boire : un état de souffrance, un état de plaisir et un état d'indifférence dans lequel je n'éprouve ni plaisir ni douleur. Cette observation s'étend à tous les ordres de plaisirs et de souffrances. Il existe entre eux tous un état intermédiaire qui s'en distingue profondément. Appelons cet état l'*absence de souffrance* (1) et nous conclurons tout naturellement qu'il ne se confond pas avec la jouissance, bien que le passage d'un état de souffrance à un état d'absence de souffrance soit, en général, accompagné d'un plaisir positif.

Comment donc prétendre intelligiblement à la fois que le bonheur est fait de plaisirs et qu'il consiste dans l'absence de souffrance ? Ou il est fait de plaisirs ; alors il est autre chose que la privation de la douleur. Ou il est l'absence de souffrance; alors il n'est pas fait de plaisirs. C'est un paradoxe insoutenable de n'admettre aucun milieu entre la douleur positive et le plaisir positif. Si la nature tend à réaliser un bonheur fait de plaisirs, elle tend donc à autre chose qu'à éviter la douleur.

*
* *

Devons-nous donc penser qu'il en soit ainsi ?

Pour le savoir, il faut que nous examinions les rapports qui existent entre le plaisir, la douleur, et ce que nous appellerons d'une façon toute générale les tendances.

Il est, en effet, deux façons de concevoir la nature humaine et la cause des plaisirs, des douleurs et des tendances qui se forment en elle (2).

(1) Cf. Platon, *Philèbe*, 32, E.

(2) Cf. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 443 (Paris, F. Alcan).

On peut croire, d'abord, que l'homme n'éprouve des inclinations positives et négatives qu'après avoir ressenti du plaisir et de la douleur. Dans ce cas, on doit estimer que toute tendance est, à la fois, une tendance à éviter la douleur et à procurer le plaisir. On doit donc admettre en même temps que toutes les inclinations humaines tendent, en dernière analyse, à réaliser un état de bonheur permanent et stable composé de plaisirs présents et d'où les peines soient absentes.

On peut penser, au contraire, que la nature humaine est incapable d'éprouver du plaisir et de la douleur si elle ne tend pas, avant d'avoir ces sentiments, à quelque fin dont la nature explique au moins en partie leur formation. Dans cette hypothèse, le plaisir et la douleur, quelle que soit l'idée qu'on s'en fasse, sont considérés comme des effets de la satisfaction ou de la contrariété des tendances essentielles de la nature humaine. Ils réagissent ensuite sur ces tendances et en modifient plus ou moins la direction première en les dirigeant vers certains objets. Mais, évidemment, si le bonheur doit être défini la fin à laquelle tendent spontanément *les tendances fondamentales de la nature* (1), il ne doit plus l'être à l'aide des notions de plaisir et de douleur. Car ce n'est pas parce que ces sentiments sont ce qu'ils sont qu'il est ce qu'il est. Mais c'est parce qu'il est ce qu'il est qu'ils sont eux-mêmes, pour une grande part, ce qu'ils sont.

Selon qu'on doit adopter l'une ou l'autre des deux solutions que nous venons d'indiquer, on doit donc se faire, du bonheur, une idée toute différente. Si l'on choisit la première, on ne peut éviter de concevoir le bonheur comme un composé de plaisirs. Si l'on

(1) Une tendance dérivée n'est ici qu'un effort plus ou moins réussi pour procurer à la nature, considérée comme l'ensemble des tendances primitives, quelque chose de la fin qn'elle souhaite. C'est donc bien d'après la fin que poursuivent les tendances fondamentales de l'être qu'on doit juger de l'essence du véritable bonheur.

reconnaît la vérité de la seconde, on est forcé de définir le bonheur en dehors de toute considération relative aux plaisirs et aux douleurs. La solution du problème que nous avons posé dépend donc étroitement de la question de savoir si le plaisir et la douleur supposent ou ne supposent pas comme une de leurs conditions nécessaires l'existence de tendances qui leur soient antérieures.

Examinons donc ce problème, et examinons-le, d'abord, *a priori*. Une telle façon de procéder, sans nous amener à une solution décisive, nous permettra du moins de nous faire une idée approximative des rapports probables du plaisir, de la douleur et des tendances.

Notre esprit ne peut pas séparer l'idée du plaisir et celle de la satisfaction. Pour lui, éprouver du plaisir et être satisfait sont deux termes presque synonymes; du moins ne peut-il concevoir que le plaisir et la satisfaction ne soient pas des choses qui s'accompagnent en toute circonstance. Il ne peut pas séparer davantage l'idée de la souffrance et celle de la contrariété. Pour lui, souffrir c'est être contrarié. Ici encore, s'il ne proclame pas l'identité des deux termes, l'esprit proclame au moins leur relation constante. Or, si nous hésitons lorsque nous nous demandons quel rapport unit le plaisir et la douleur avec les tendances, nous n'hésitons plus quand nous examinons quel est celui de la satisfaction et de la contrariété avec elles. Comment concevoir, en effet, qu'un être puisse être satisfait ou contrarié autrement que dans ses aspirations? Soit un individu qui, par hypothèse, n'aspire à rien, ne tende à rien. Un tel être serait essentiellement inerte. Comment pourrait-il donc être autre chose qu'indifférent? Quel objet ou quel acte pourrait lui être favorable ou défavorable, le satisfaire ou le contrarier? Une circonstance modifie la forme d'un être inerte; que lui importe, s'il n'aspirait pas à conserver cette forme? Elle lui enlève quelque chose de sa

matière et elle le détruit partiellement ? En quoi cela peut-il le troubler, s'il n'aspire pas à se maintenir dans son état actuel, ou à se développer dans une direction qui suppose comme condition le maintien au moins momentané de cet état ? Supprimez, d'un seul coup, chez un être, toute tendance. Vous ne pouvez plus le concevoir que comme dépourvu de toute sensibilité. Car vous ne pouvez plus concevoir qu'il puisse être favorisé ou contrarié dans ses aspirations, puisque, par hypothèse, il n'a plus aucune aspiration. Bref, le plaisir et la douleur semblent ne pouvoir être conçus intelligiblement que comme liés à ce qui est conforme ou contraire à nos aspirations présentes ; nous ne pouvons donc nous les représenter que comme unis par essence à la tendance même. Notre sensibilité n'est intelligible pour notre esprit que si nous supposons qu'elle s'explique par l'existence d'une activité positive, logiquement et chronologiquement antérieure à elle, c'est-à-dire par l'existence d'un groupe de tendances dont la satisfaction et la contrariété se manifestent en général à la conscience par des plaisirs ou des douleurs qui en sont l'effet.

Telle est la thèse à laquelle l'esprit paraît logiquement amené, lorsqu'il réfléchit *a priori* sur le rapport des plaisirs, des douleurs et des tendances.

Si cette thèse est fondée, il faut admettre : 1° qu'il existe chez tout être, avant qu'il éprouve aucun plaisir et aucune douleur, un groupe de tendances définies dont la nature les explique, au moins en partie, et dont la fin est à déterminer ; 2° que les plaisirs et les douleurs sont les effets et les signes conscients de la satisfaction et de la contrariété de certaines de ces tendances sans se confondre avec elles ; 3° que les désirs et les aversions divers que nous éprouvons pour les objets que nous nous représentons, résultent, à la fois, de la nature de nos premières tendances et de celle de nos diverses impressions sensibles, dont la combinaison détermine, suivant une loi, nos différentes inclinations. Il faut donc

admettre que le bonheur n'est pas composé de plaisirs, puisque le plaisir n'existe pour nous qu'autant que nous tendons à quelque chose qui n'est pas lui et qui est notre bien véritable.

Mais pouvons-nous et devons-nous croire que cette thèse soit fondée ? Assurément, la réflexion *a priori* la rend probable. Il serait dangereux de s'en contenter. Cherchons donc si l'expérience confirme ou infirme l'idée que le plaisir et la douleur supposent des tendances favorisées ou contrariées comme le principal de leurs causes.

S'il en est ainsi, il doit arriver, d'abord, que, lorsque, chez un individu, une tendance dont la contrariété ou la satisfaction se manifeste par une douleur ou un plaisir est soumise à une variation sensible, *tout le reste de l'individu restant le même*, cet individu éprouve, dans sa sensibilité, des transformations correspondantes; ensuite, que la plupart des phénomènes de la vie sensible s'expliquent bien par la supposition de tendances favorisées ou contrariées dans leurs aspirations, tandis qu'ils s'expliquent mal dans une hypothèse différente; enfin qu'aucun des phénomènes de la sensibilité ne soit nettement contraire à l'hypothèse que nous formulons.

Les tendances peuvent subir deux ordres de variations. Elles peuvent être plus ou moins violentes. Elles peuvent être dirigées soit dans un sens soit dans l'autre. Des tendances dont l'intensité varie sans que leur direction change, varient en *quantité*. Des tendances dont la direction change, quoi qu'il advienne de leur intensité, varient en *qualité*. Qu'arrive-t-il donc des phénomènes de la sensibilité quand les tendances d'un individu varient soit en quantité soit en qualité sans que rien d'autre soit modifié en lui ?

Pour nous rendre compte de ce qu'il advient du plaisir et de la

douleur quand les tendances changent en quantité, tout le reste demeurant le même, considérons un cas simple : celui d'un homme qui a faim et qui n'a pas le nécessaire pour satisfaire sa faim. Au début, tant que son appétit est faible, cet homme éprouve une impression médiocrement pénible et douloureuse. La tendance étant peu intense, la souffrance qui accompagne sa contrariété l'est aussi peu qu'elle. Mais l'appétit devient plus vif, et, en raison des habitudes prises, il se fait particulièrement violent à l'heure où l'individu a l'habitude de manger. A cette heure-là aussi la souffrance qui va croissant avec l'appétit se manifeste d'une façon particulièrement forte. Cette heure une fois passée, l'appétit se calme un peu, et la souffrance s'atténue avec lui. Mais il ne tarde pas à revenir plus fort que tout à l'heure; en même temps que lui, les souffrances redoublent. Et ainsi de suite jusqu'au moment où l'individu n'a plus la force ou de désirer ou de sentir et perd en même temps celle de souffrir. — Considérons maintenant ce qui se passe, si l'individu qui a faim reçoit de quoi manger, et faisons abstraction des plaisirs du goût qu'il ressent. S'il mange quand son appétit est faible, son plaisir est faible comme cet appétit même. Au contraire, ce plaisir est d'autant plus vif que le désir à la satisfaction duquel il correspond est plus violent, à la condition, naturellement, que la privation de nourriture n'ait pas altéré les organes de la nutrition. — Il semble donc bien qu'au moins dans ce cas le plaisir et la douleur naissent avec le désir, grandissent avec lui, faiblissent avec lui ; bref, qu'ils se comportent comme ils le doivent faire s'ils sont bien les effets et les signes de sa satisfaction et de sa contrariété.

Or, il est facile de le vérifier, il en est ainsi chaque fois que nos tendances se présentent avec une force plus ou moins grande, si rien n'est changé par ailleurs dans les dispositions de l'organisme. Cela est vrai à propos de tous nos besoins : celui de boire,

celui de faire de l'exercice, celui d'avoir chaud ou d'avoir frais, tous ceux qui se rapportent à la nutrition et à la reproduction. Chaque transformation évidente dans l'intensité d'un des besoins entraîne une variation correspondante dans le plaisir ou la souffrance qui en accompagne la satisfaction ou la contrariété. Cela est vrai de nos tendances intellectuelles et morales. Le plaisir de résoudre un problème est d'autant plus vif que nous avons désiré davantage en découvrir la solution. La joie et la peine que nous éprouvons quand nous voyons les autres hommes jouir ou souffrir sont proportionnées à l'amitié ou à l'amour que nous avons pour eux, toutes les fois qu'un sentiment de jalousie n'intervient pas pour les modifier. Or, aimer quelqu'un, c'est désirer pour lui du bien ; le haïr, c'est lui souhaiter du mal. Cela est vrai de tous nos désirs, de toutes nos tendances, chaque fois qu'on peut observer nettement leurs variations quantitatives, et chaque fois qu'ils se présentent avec un caractère de parfaite pureté.

C'est, d'ailleurs, à cette relation de l'intensité du plaisir et de celle du désir qu'il faut, semble-t-il, attribuer la violence des états de plaisir qui ont été précédés d'une souffrance. Platon, dans son *Philèbe* (1), met ce phénomène en lumière avec une grande netteté. C'est le malade qui soulage son mal, « le galeux qui se gratte (2), » qui éprouve les plus intenses des plaisirs ; plus le mal qu'il soulage était violent, plus est vif le plaisir qu'il ressent. Seulement Platon explique son observation d'une façon assez singulière. Il semble admettre, en effet, que les plaisirs précédés de douleur sont des plaisirs mélangés qui se réduisent à de simples intervalles entre des souffrances ; il les appelle des faux plaisirs. Or il est très difficile de considérer les

(1) *Philèbe*, 45, A sqq ; *Rép.*, liv. IX.

(2) *Philèbe*, 46, A.

laisirs les plus intenses comme essentiellement différents des plaisirs véritables et d'expliquer leur intensité même par la différence de nature qui les en séparerait. La thèse de Platon paraît donc assez peu satisfaisante. Elle le paraît d'autant moins que le phénomène signalé par lui semble explicable, et qu'il a lui-même indiqué le principe de l'explication (1). Celui qui éprouve une souffrance actuelle désire presque toujours plus vivement en être débarrassé que celui qui n'éprouve pas de souffrance ne désire se procurer un plaisir. Le désir qu'un malade satisfait en se soulageant est donc presque toujours un désir plus violent que celui que satisfait un homme qui désirait simplement un objet dont la privation ne le faisait pas souffrir. Il n'est donc pas étonnant que le malade qui satisfait son désir éprouve des plaisirs presque toujours plus vifs que celui qui ne souffrait pas avant de jouir. Si le plaisir d'être soulagé d'une douleur est généralement plus intense que les autres, ce n'est pas simplement à cause de la douleur soulagée, mais parceque celui qui souffre désire généralement avec intensité être délivré de sa souffrance. Entre la douleur et le plaisir qui accompagne sa disparition, il existe ici un intermédiaire, le désir ; c'est sans doute faute d'avoir suffisamment remarqué le rôle de ce désir intermédiaire que Platon a été amené à nier que les plaisirs les plus intenses fussent de même nature que les plaisirs les plus purs.

Il semble donc que les variations d'*intensité constatées* des tendances et des désirs sont généralement accompagnées de variations d'intensité dans les plaisirs et les peines correspondant à leur satisfaction et à leur contrariété ; les plaisirs et les peines se comportent sur ce point comme s'ils étaient au moins pour une grande part, les effets de la satisfaction et de la contrariété des tendances.

(1) *Philèbe*, 45, B.

Une conclusion du même genre paraît s'imposer, quand on examine les changements survenus dans la sensibilité des sujets à la suite de la variation *qualitative* des tendances.

Trois ordres principaux de circonstances influent profondément sur les tendances humaines et les modifient dans leur direction : l'habitude, la maladie, enfin le développement même de l'âge et de la vie qui transforme les désirs en transformant les capacités. Si notre thèse est véritable, chaque fois que les tendances d'un individu sont *certainement modifiées* par l'une de ces causes, le reste de son être restant le même, sa sensibilité doit être transformée en même temps.

Cela paraît vrai dans le cas de l'habitude.

L'habitude a, d'une façon générale, pour effet d'influer sur nos dispositions et nos tendances. Mais elle n'influe pas sur toutes de la même façon. Il est des actes sur lesquels l'habitude a peu de prise. Par exemple, il est impossible de s'habituer à ne jamais désirer manger, boire ou dormir. Il en est d'autres que nous nous accoutumons à accomplir de plus en plus facilement, mais sans que notre habitude développe jamais en nous un désir et moins encore un besoin de le faire. Par exemple, un portefaix s'habitue progressivement à porter des fardeaux très lourds ; mais jamais cette habitude ne crée en lui le désir ni le besoin de porter des charges pesantes. Au contraire, il est des actes, qui, sous l'influence de l'habitude, suscitent en nous un désir plus ou moins régulier de les accomplir, de sorte qu'ils deviennent comme nécessaires. Les fumeurs de tabac et d'opium, les buveurs d'alcool, ceux qui ont contracté l'habitude de manger, de boire, de dormir, ou de faire de l'exercice chaque jour à une certaine heure et pendant un certain temps, éprouvent, du fait de leur habitude même, une modification quelquefois profonde de leurs besoins et de leurs tendances. Il est vrai que tous les hommes ne s'habituent pas de la même façon. Les individus s'ankylosent plus ou moins

en agissant. Mais il suffit que le phénomène se produise nettement chez quelques-uns pour que ses effets sur la sensibilité de ceux-là soient significatifs.

Qu'arrive-t-il donc aux individus chez lesquels l'habitude suscite un désir régulier ou un besoin? Leur sensibilité se modifie d'une façon remarquable. Voyez, par exemple, le fumeur de tabac habituel. Au début, tant qu'il fume par imitation ou par vanité, il éprouve rarement un plaisir. Parfois même il ressent une souffrance. S'il persévère et s'habitue à fumer, il finit par le faire sans plaisir et sans peine. Puis, s'il devient un fumeur régulier, le désir de fumer renaît chez lui à intervalles fixes; à partir de ce moment, le fumeur prend plaisir à fumer et souffre quand il ne le fait pas. S'il continue, le besoin s'enracine, devient impérieux. En même temps, le plaisir et la douleur qui accompagnent sa satisfaction ou sa contrariété augmentent, pendant un temps, d'intensité. Il s'est greffé sur les tendances primitives de la nature une tendance nouvelle, un désir nouveau; il s'est formé un besoin dérivé, et ce besoin est immédiatement accompagné de plaisirs et de peines qui naissent avec lui, se développent avec lui, meurent avec lui. Et, en effet, le fumeur qui renonce à fumer perd progressivement son habitude. Il commence par souffrir de la contrariété qui résulte pour lui de l'effort qu'il fait; puis, le besoin diminuant, il ne souffre plus; même il revient à son premier état et parfois la fumée lui est à nouveau pénible.

Même constatation à propos de tous ceux des désirs qui naissent de l'habitude. Leur développement a pour conséquence une modification importante de la sensibilité. Il se manifeste aussitôt par des plaisirs et des douleurs nouveaux.

La maladie, quand elle altère d'une façon sensible les dispositions et les tendances du malade, produit un effet identique.

Il est des maladies qui retirent à l'individu qui s'en trouve atteint toute espèce d'appétit; d'autres développent, au contraire,

démesurément sa faim. Il en est qui l'amollissent et suppriment chez lui tout désir d'exercice. D'autres l'exaltent et lui communiquent un perpétuel besoin d'agitation. Dans certains cas, le malade cesse d'avoir aucun désir ; il tombe dans l'inertie et la torpeur. Dans les changements momentanés qui se produisent pendant l'état de grossesse des femmes, on constate une modification remarquable de leurs tendances ordinaires. L'instinct suscite chez elles, comme il le fait chez les animaux, des dispositions favorables à la conservation de l'espèce dans la personne de l'embryon qu'elle portent. Or, chaque fois qu'il se produit, au cours d'une maladie, un changement sensible de ce genre, on constate une modification profonde dans la façon dont le malade ressent les souffrances et les joies. C'est une banalité de rappeler des faits comme ceux-ci. Une maladie d'estomac altère souvent de fond en comble la sensibilité d'un sujet. Sa gaieté tombe ; il devient morose ; ce qui le réjouissait le peine et l'irrite. Celui qui a perdu l'appétit éprouve une horreur de la nourriture qui dure ce que dure sa maladie. Dans les cas de folie ou d'altération grave du système nerveux, il n'est pas rare que tout le régime des plaisirs et des peines se trouve modifié d'un seul coup. Le mélancolique qui est sans désirs, n'éprouve plus ni jouissance vive, ni peine profonde ; il est insensible et indifférent. L'exalté ressent des impressions sensibles démesurées, joies et peines excessives. Enfin on a noté les changements parfois singuliers qui se produisent dans la sensibilité des femmes en état de grossesse. Inutile d'insister davantage après les travaux récents qui touchent à ce sujet (1). Toute maladie dont l'effet est d'altérer les tendances et les aspirations du patient sans détruire sa faculté de sentir a en même temps pour conséquence un groupe de modifications correspondantes dans sa sensibilité.

(1) Voir la collection si intéressante des faits que M. Ribot a recueillis sur ce sujet dans la *Psychologie des sentiments*, chap. I, II, III (Paris, F. Alcan).

Enfin, le développement même de chaque individu, en transformant ses dispositions et ses tendances, modifie sa sensibilité. Ni le besoin de manger, ni celui de boire, ni celui de s'agiter, ni celui d'exercer plus particulièrement telle ou telle partie de son moi, ne sont les mêmes chez l'enfant, l'adulte et le vieillard. Aussi la sensibilité de tout individu se modifie-t-elle remarquablement au cours de sa vie. On a pu dire : chaque âge a ses plaisirs ; on pourrait dire aussi bien : chaque âge a ses souffrances ; et, si ces deux propositions sont vraies, il semble bien que ce soit parce que chaque âge a ses tendances. Par exemple, l'application de l'esprit qui cause une souffrance à l'enfant et qu'il ne peut maintenir est relativement facile à un esprit mûr et lui est plutôt agréable. L'immobilité est un supplice pour un enfant turbulent de cinq à dix ans ; et un homme âgé souffrirait s'il lui fallait s'agiter comme il le faisait dans les premiers temps de sa vie. Combien y a-t-il de vieillards qui ne mangent plus que par raison, alors que la diète causerait une souffrance vive à un homme dans la force de l'âge ? On pourrait multiplier les exemples. On trouverait que, lorsqu'une des modifications produites chez un individu par le développement de l'âge, altère ses tendances, elle est accompagnée de changements correspondants dans sa sensibilité.

Ainsi, chaque fois que, pour une raison ou pour une autre, la *qualité* des tendances d'un individu se trouve modifiée visiblement, tout le reste de son organisation restant à peu de chose près le même, la sensibilité de cet individu est transformée parallèlement.

Concluons donc. Il y a au moins *un très grand nombre* de nos sentiments de plaisir et de douleur qui paraissent s'expliquer en partie par la présence en nous de tendances favorisées ou contrariées dans leurs aspirations.

Mais est-ce à dire qu'il en soit ainsi pour tous nos plaisirs et toutes nos douleurs ? N'en existe-t-il pas des espèces profondément différentes ? Et, s'il en est qui sont liés aux tendances comme à l'une de leurs causes, n'en est-il pas qui en soient indépendants ?

Il est d'autant plus nécessaire de poser cette question que certains philosophes, et notamment Platon, ont admis des espèces de plaisirs et de douleurs essentiellement différentes. Nous avons déjà dit comment Platon distingue des faux plaisirs et des plaisirs purs (1), et comment, tandis que les faux plaisirs sont, d'après lui, de simples intervalles entre des souffrances, les plaisirs purs ont un caractère tout à fait positif. Ne devons-nous donc pas penser que les plaisirs purs de Platon sont des plaisirs que ne précède aucune tendance ? A vrai dire, l'observation prédispose l'esprit à le croire. Quand je vois inopinément une belle forme ou une belle couleur, quand j'entends un son agréable, quand je sens une odeur qui me plaît, j'éprouve un plaisir parfois très grand. Pourtant, au moment où ce plaisir se produit, je n'avais aucun désir conscient de me représenter l'objet qui me le cause. Je ne souhaitais pas consciemment entendre la musique qui s'élève tout à coup près de moi et qui me charme ; je ne pensais pas davantage au coucher du soleil, quand les couleurs qui l'accompagnent provoquent le plaisir de mes yeux. Voilà donc des plaisirs qui n'ont été précédés d'aucun désir conscient. Dirai-je qu'ils ont été précédés d'un désir inconscient ; qu'inconsciemment je souhaitais entendre un beau son, voir de belles couleurs, au moment où je les entends et je les vois ? Sous cette forme, l'explication est visiblement bien peu satisfaisante. Surtout, elle est tout à fait arbitraire et invérifiable. Ne faut-il donc pas reconnaître avec Platon l'existence de plaisirs d'espèces foncièrement différentes ; les uns,

(1) *Philèbe*, 45 sqq. *Rép.*, liv. IX.

liés à la satisfaction des tendances ; les autres, indépendants de toute tendance antérieure ?

Il serait difficile de le faire aujourd'hui.

La psycho-physiologie contemporaine (1) a mis, en effet, en lumière des faits qui tendent à prouver l'identité foncière de tous les plaisirs et de toutes les douleurs physiques et intellectuels, esthétiques et moraux. En étudiant notamment les troubles physiologiques qui correspondent au plaisir et à la douleur, les psycho-physiologistes ont constaté que tous les plaisirs et toutes les douleurs, quel que soit l'ordre auquel ils appartiennent, sont accompagnés de phénomènes semblables. S'agit-il, par exemple, d'une douleur physique ou d'une peine morale ? Toutes deux se produisent en même temps que des troubles du même genre dans la vie physique. La circulation se fait moins bien qu'à l'ordinaire, la respiration devient irrégulière, tantôt haletante, tantôt plus lente que de coutume ; les sécrétions diminuent ; la nutrition cesse d'être normale ; enfin, tantôt la douleur est accompagnée de prostration et d'immobilité, tantôt, au contraire, elle a comme phénomène concomitant des mouvements trop rapides et désordonnés dont le résultat, écrit M. Ribot, paraît être de laisser le patient affaibli et épuisé (2). Réciproquement, quand un individu éprouve un plaisir, de quelque espèce qu'il soit, la circulation se fait mieux : elle est plus active ; la respiration devient plus profonde et plus régulière ; les sécrétions augmentent ; la nutrition s'améliore ; enfin il se produit une génération de mouvement, mais dont l'effet est différent de celui qui se produit dans la souffrance (3). Bref, tous les plaisirs et toutes les douleurs correspondent à des états physiologiques sem-

(1) Cf. Ribot, *Psychologie des sentiments*, t. I, chap. II, p. 46 sqq (Paris, F. Alcan).

(2) Ribot, *Psychologie des sentiments*, chap. I, p. 29 (Paris, F. Alcan).

(3) *Ibid.*, p. 52.

blables (1). — Du reste, il semble qu'ils soient plutôt les manifestations de ces états que leurs causes. Car, si l'on supprime le sentiment de la douleur chez un individu à l'aide d'un anesthésique, il ne s'en comporte pas moins comme s'il sentait une douleur ; les mêmes phénomènes physiologiques se montrent, et, par conséquent, il est plus probable que le plaisir et la douleur sont « les signes » des états auxquels ils correspondent que les raisons d'être de ces états (2). — De telles constatations sont bien faites pour forcer à la réflexion celui qui est tenté d'opposer, à l'exemple de Platon, des espèces de plaisirs et de douleurs distinctes en nature. Est-il vraisemblable que les plaisirs et les souffrances soient foncièrement différents les uns des autres, alors que *les mêmes* correspondants physiologiques existent pour *tous* les plaisirs et *toutes* les douleurs ? Est-ce vraisemblable surtout si les plaisirs et les douleurs sont les manifestations des états physiologiques qui les accompagnent (3) ? Et s'il faut admettre qu'il n'existe aucune différence de nature entre les plaisirs et les douleurs des diverses formes, s'il faut, par conséquent, croire que tous les plaisirs et toutes les douleurs doivent, en dernière analyse, s'expliquer de la même façon, que leurs occasions et leur intensité seules diffèrent, comme il n'est pas douteux que la plupart de nos plaisirs et de nos souffrances ne soient dûs en partie à des tendances favorisées ou contrariées dans leurs aspirations, ne devient-il pas extrêmement probable qu'il doit en être ainsi pour tous ?

(1) *Ibid.*, p. 46.
(2) *Ibid.*, p. 32.
(3) M. Ribot n'hésite pas à faire entendre que « la douleur que cause un cor au pied ou un furoncle, celle que Michel-Ange a exprimée dans ses sonnets de ne pouvoir atteindre son idéal ou celle que ressent une conscience délicate à la vue du crime sont identiques et de même nature ». *Psychologie des sentiments*, p. 43 (Paris, F. Alcan).

Mais encore faut-il pouvoir expliquer comment il peut en être ainsi. Nous ne saurions prétendre sérieusement que nous désirions inconsciemment tous les actes qui, en se produisant brusquement, nous causent du plaisir. Y a-t-il donc une autre façon d'entendre les choses qui les rende vraiment intelligibles ?

Pour nous en rendre compte, revenons aux symptômes physiologiques qui accompagnent la présence dans notre conscience du plaisir et de la souffrance. Ces symptômes correspondent, quand il s'agit du plaisir, à l'augmentation de l'activité vitale; quand il s'agit de la peine, à une diminution de cette activité (1). Un individu chez lequel la respiration et la circulation se font plus largement qu'à l'ordinaire est un individu qui se nourrit mieux, élimine mieux ce qu'il y a de nuisible en lui, et le remplace mieux par des éléments qui sont favorables soit au développement de tous ses organes, soit à celui de certains d'entre eux. Réciproquement, celui dont la respiration et la circulation se font moins bien qu'à l'ordinaire ne se nourrit pas aussi bien, n'élimine pas aussi bien et se trouve, par suite, plutôt en décadence par rapport à son état normal. — Ces propositions sont confirmées, d'ailleurs, par l'étude des effets produits par l'action et l'inaction sur les différents organes. Un muscle qui ne fonctionne pas ou qui fonctionne peu ne tarde pas à s'amaigrir et à dépérir, parce que l'activité vitale y languit. Tout organe qui n'agit jamais s'appauvrit, s'atrophie et tend à disparaître. Tout organe a, d'ailleurs, une limite supérieure d'action qu'il ne peut pas dépasser. Porter un poids trop lourd, courir avec excès, regarder des couleurs trop vives ou une lumière aveuglante, écouter un son trop aigu ou trop violent, autant d'actes qui déchirent en quelque sorte les organes, qui nuisent à la stabilité partielle ou totale de l'indi-

(1) Cf. *Psychologie des sentiments*, p. 29 et 52 (Paris, F. Alcan). G. Dumas ; *la Tristesse et la Joie*, chap. V et VI (Paris, F. Alcan).

vidu et qui aboutissent généralement à des souffrances plus ou moins vives. Ces souffrances sont toutes des signes de destruction ; et, en effet, on devient sourd à entendre trop longtemps un son trop aigu, aveugle à regarder une lumière trop violente, sans forces, à épuiser ses muscles en voulant leur faire accomplir trop rapidement soit une tâche supérieure à celle dont ils sont capables, soit une tâche qui ne correspond pas à leur structure intérieure. Ainsi, l'activité est tantôt favorable, tantôt défavorable à la conservation partielle et totale de l'individu qui agit. Favorable quand, provoquant une circulation plus vive dans un ou plusieurs organes, elle amène une meilleure réparation des tissus et une élimination plus vive des parties usées et défectueuses; défavorable quand, soit par défaut, soit par excès, elle provoque une destruction d'organes partielle ou totale. — Si donc, quand nous éprouvons du plaisir, ce plaisir correspond à une élévation en nous du « ton vital », et, quand nous éprouvons une souffrance, elle accompagne, au contraire, un abaissement de ce même ton vital ; nous pouvons dire d'une façon générale que tout plaisir correspond à une satisfaction partielle ou totale de l'individu qui l'éprouve, et que toute douleur correspond à une contrariété partielle ou totale de ce même individu, — en entendant par l'individu l'ensemble des dispositions *naturelles* et *acquises* qui se trouvent, pour une raison ou pour une autre, exister chez un être *à un instant donné*.

Cela posé, n'est-il pas possible d'expliquer par l'existence de tendances inconscientes, favorisées ou contrariées dans leurs aspirations, les plaisirs et les douleurs qui semblaient au premier abord échapper à la loi commune ?

Il suffit, évidemment, pour cela d'admettre que l'individu qui jouit ou qui souffre n'est pas indifférent à lui-même au moment où il jouit et souffre, mais tend à se conserver dans son état individuel actuel ou, comme cela est plus probable, à se dé-

velopper dans un sens qui suppose comme condition la conservation momentanée de cet état (1). Si je tends, en effet, dans un sens qui suppose ma conservation intégrale, tout acte qui a pour effet, en exerçant mes organes, de me maintenir en bon état et de me développer, doit être conforme à mes tendances ; tout acte dont l'effet est inverse doit leur être contraire ; enfin, tout acte qui développe certains de mes organes au détriment de certains autres doit leur être partiellement favorable et partiellement contraire. Il doit donc y avoir des actes que je n'ai ni prévus ni désirés consciemment et qui doivent pourtant me causer, au moins dans certains cas, des plaisirs, des douleurs et même des plaisirs mélangés de douleurs, parce qu'ils doivent être favorables, défavorables ou partiellement favorables et partiellement défavorables à mes tendances et à mes aspirations. — Or, il est clair que les phénomènes de *plaisir pur* signalés par Platon peuvent être des phénomènes de ce genre. Si j'éprouve un plaisir à voir de belles couleurs, à entendre de beaux sons ou à sentir de bonnes odeurs, ce n'est assurément pas que j'aie désiré positivement voir ces couleurs spéciales, entendre ces sons spéciaux, ni sentir ces odeurs spéciales. Mais, si j'aspire à réaliser un état qui suppose le maintien de mon moi dans son intégrité, si, d'autre part, l'effet des perceptions que j'éprouve est d'exercer mon organe d'une façon convenable à son état et, en même temps, pour une raison ou pour une autre, de rendre, pendant un instant, ma circulation, ma respiration, ma nutrition générale meilleures, s'il arrive enfin que l'ensemble de ces actions se traduise chez moi par une impression de plaisir, cette impression est explicable, au moins en partie, par la nature de ma tendance et de mon organe : de ma tendance, car, si je ne tendais à rien, le mouvement de mon organe ne me causerait aucun plaisir ; de mon

(1) Cf. plus loin, même chapitre, 6e partie.

organe, car s'il était différent de ce qu'il est, ce seraient d'autres actes qui lui seraient profitables et qui, par conséquent, seraient pour moi des occasions de jouissance. Il suffit donc de supposer que chaque individu aspire à réaliser un état qui suppose sa conservation pour rendre compte, d'une façon plausible, des plaisirs purs de Platon comme des autres plaisirs.

Or, est-ce là une supposition bien hasardée ? Elle l'est si peu qu'on ne conçoit même pas la possibilité de la supposition contraire. Comment admettre, en effet, qu'un être vivant soit indifférent à lui-même ? Les anciens stoïciens ont, longtemps avant les évolutionnistes, fait justice d'une pareille conception. Un être ne peut se haïr naturellement lui-même. Il se détruirait. Un être ne peut être, par rapport à lui-même, sans tendances d'aucune sorte. Il se laisserait détruire sans aucun combat dans la première circonstance défavorable (1). Il faut donc bien que tout être tende soit à se conserver dans son être, soit à se développer dans un sens qui suppose sa conservation. Le contraire est inconcevable. Dès lors, quelle raison reste-t-il pour distinguer deux espèces de plaisirs et de douleurs et pour supposer que les uns sont les effets de tendances favorisées ou contrariées, tandis que les autres ne le sont pas ?

En résumé, la plupart des plaisirs et des douleurs s'expliquent en partie par la satisfaction ou la contrariété des tendances auxquelles ils correspondent. Tous peuvent, d'ailleurs, s'expliquer ainsi pour peu que l'on suppose que chaque individu aspire à une fin dont la condition soit sa propre conservation. D'autre part, l'expérience prouve que tous les plaisirs sont de même nature ainsi que toutes les douleurs, puisqu'ils sont accompagnés des mêmes phénomènes physiologiques. Enfin, non seulement il n'est pas invraisemblable d'admettre que chaque individu aspire incons-

(1) Cicéron, *De Finibus*, liv. III, chap. v.

ciemment à un but impliquant sa conservation, mais le contraire est inadmissible. Ne faut-il pas juger, dès lors, que tous les plaisirs et toutes les douleurs dont l'essence psychologique est identique, ont, malgré l'apparence, des causes similaires, et qu'ils sont tous *au moins pour l'essentiel* des effets et des signes de tendances favorisées ou contrariées dans leurs aspirations (1) ?

Ne nous hâtons pas cependant de conclure ; examinons auparavant si, parmi les phénomènes du plaisir et de la douleur actuellement étudiés, il y en a qui s'expliquent particulièrement bien dans notre hypothèse et il n'y en a pas qui lui soient absolument contraires.

Il semble que nous puissions considérer comme une confirmation de notre thèse la façon dont elle aide à rendre compte des différences qui séparent les sensibilités.

Comparons diverses espèces animales. Ce ne sont pas les mêmes actes qui causent du plaisir ou de la douleur à un herbivore, à un carnassier, à un insecte et à un poisson. Sans doute, il existe un fond commun à toutes les sensibilités, car les actes qui procurent du plaisir aux êtres vivants sont généralement ceux qui contribuent à leur conservation et à celle de leur espèce ; ceux qui ont pour effet des souffrances sont, en général, les actes inverses. Mais, sur ce fond, les sensibilités des diverses espèces brodent à l'infini leurs arabesques changeantes.

Même constatation à propos des sensibilités humaines. Les sensibilités ont varié à travers le temps : les jouissances et les souffrances de nos ancêtres paraissent avoir été souvent les effets d'actes sensiblement différents de ceux qui nous réjouissent et nous peinent. Elles diffèrent à travers l'espace ; ni les diverses races humaines, ni

(1) Cf. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 443 (Paris, F. Alcan).

les groupes sociaux de même race, vivant sous des climats et dans des milieux dissemblables, ni les individus d'un même groupe social ne possèdent des sensibilités identiques. Le proverbe le dit : « Chacun prend son plaisir où il le trouve. »

Ces divergences des sensibilités s'expliquent bien dans notre hypothèse.

Considérons, d'abord, le cas des animaux qui est le plus tranché. Quelle que soit la raison qui ait diversifié leurs organes, qu'ils se soient formés par évolution ou qu'ils soient les descendants d'êtres dès le début constitués comme eux, les animaux des différentes espèces sont aujourd'hui pourvus de structures très dissemblables. Pour qu'il se conserve, il est nécessaire que chacun d'entre eux s'exerce, se nourrisse et se reproduise d'une façon différente. Il suffit donc de supposer qu'aucun d'entre eux n'est indifférent à sa propre conservation ni à celle de son espèce, mais que tous tendent à une fin qui suppose leur maintien dans leur état comme sa condition première, pour expliquer du même coup, par l'existence de tendances favorisées ou contrariées, la raison pour laquelle ce sont des actes divers qui donnent, aux diverses espèces d'êtres, des occasions de plaisirs et de peines. Car, si la fourmi tend à subsister et s'il en est de même de l'éléphant, comme il est évident que ce ne seront pas les mêmes actes qui les feront durer, il est évident aussi que ce ne seront pas les mêmes qui seront, pour eux, des occasions de plaisir et de souffrance ; ce ne seront pas, en effet, les mêmes qui satisferont leurs tendances. Or, on ne peut pas plus supposer qu'un animal soit indifférent à sa propre conservation, qu'on ne peut penser que l'homme le soit, et cela pour les mêmes raisons que nous avons invoquées précédemment.

Quant aux divergences des sensibilités individuelles dans l'humanité, elles ne s'expliquent pas moins bien. S'agit-il de la façon différente de sentir des diverses races ? Il suffit de se rap-

peler comment certaines habitudes créent des besoins et comment les besoins nouveaux se traduisent par des états sensibles nouveaux pour se l'expliquer. Des individus qui vivent dans un milieu déterminé, milieu physique, milieu social, y contractent, sous peine de périr, des dispositions favorables à leur conservation et à celle de leur espèce dans ce milieu. Il se forme donc en eux des commencements de besoins correspondant à la nature de ce milieu même. Ceux qui y ont contracté des habitudes favorables à leur conservation ou à celle de leur descendance sont ceux qui, naturellement, se reproduisent. D'eux naissent donc des descendants disposés naturellement à agir comme il le faut pour subsister dans le milieu où ils se trouvent, c'est-à-dire doués d'organes et de tendances correspondant à l'atmosphère spéciale où ils naissent. Que doit-il donc arriver ? Que, selon les milieux physiques, sociaux, moraux où elles vivent, les races diverses doivent contracter des dispositions et des tendances divergentes. D'où la dissemblance des sensibilités correspondantes. — Et c'est le même phénomène qui doit rendre compte de la diversité des individus dans les diverses races. Car, d'abord, tous les individus naissent différents, tous préformés, tous doués de tendances et d'une organisation qui leur sont propres et qui résultent de l'entrecroisement d'hérédités ancestrales ; ensuite, chaque individu se trouve jeté dans un milieu défini, et ce milieu n'est jamais identiquement le même pour deux personnes. En faut-il plus pour expliquer la diversité des sensibilités individuelles ? Chaque individu, dans un milieu individuel, doit inévitablement contracter des dispositions qui lui soient spéciales. Comment pourrait-il donc se faire, si certaines habitudes sont des sources de tendances et si la nature des tendances se manifeste dans celle des sensibilités, qu'il puisse y avoir deux hommes doués d'une sensibilité identique ?

Notre hypothèse rend donc bien compte du caractère indivi-

duel des sensibilités chez les êtres vivants. Il semble même qu'elle soit la seule qui soit capable de le faire comprendre. Comment, en effet, expliquer les divergences des sensibilités chez les différentes espèces et les différents individus, si l'on ne les rattache pas à l'existence en eux de tendances divergentes, fruits de l'habitude et de l'hérédité ? Si l'on se refuse à le faire, on est réduit à concevoir la différence des sensibilités comme un phénomène primitif et inexplicable. Or, n'est-ce pas, pour une supposition, un signe favorable qu'elle puisse expliquer des faits nombreux et significatifs qu'on ne saurait guère interpréter sans elle ?

Mais n'existe-t-il aucun phénomène qui milite contre notre théorie ? On pourrait être tenté d'invoquer contre elle : 1° les effets que produit l'habitude sur la sensibilité, quand elle n'engendre aucune tendance ; 2° ce qu'on a nommé d'un terme assez impropre les plaisirs et les douleurs anormaux.

L'habitude, quand elle ne développe en nous aucun besoin, a pour effet d'émousser notre sensibilité. Un gymnaste éprouve, d'abord, de la souffrance à faire un certain exercice. Il s'y habitue. Il ne souffre plus en l'exécutant, mais il n'éprouve point de plaisir. Même phénomène en sens inverse. Nous finissons par nous blaser à propos d'actions qui, au début, nous ont causé un véritable plaisir, et ou nous cessons de les accomplir, ou nous ne les accomplissons plus qu'avec un réel ennui. Tel est le cas du personnage qui, à force de fréquenter le théâtre, finit par s'en trouver las, après y avoir éprouvé au début des jouissances très vives. Des phénomènes de ce genre peuvent-ils donc s'accorder avec notre supposition ?

Analysons le cas des actions d'abord douloureuses, puis accomplies sans souffrance. Rappelons-nous que le propre d'un exer-

cice modéré des diverses parties du corps est de leur procurer une nutrition meilleure. Remarquons également que tout acte accompli, en dissociant les parties fortement liées et en donnant aux éléments de la flexibilité et de la souplesse, rend plus aisé son propre réaccomplissement. Cela posé, le phénomène s'éclaire. Un premier acte, quand il met pour la première fois en mouvement ensemble un groupe d'éléments organiques qui ne se sont jamais exercés simultanément, leur demande un effort supérieur, peut-être, à celui dont ils sont capables, étant donné leur état actuel de nutrition. D'autre part, il ne peut s'accomplir sans détruire des associations partielles d'éléments, sans provoquer des troubles et des déchirements. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que cet acte soit accompagné d'un sentiment de souffrance chez un individu dont il contrariera les tendances, en altérant son organisation actuelle et momentanée. Mais, par cela seul que le premier acte a été accompli, les éléments mis en action par lui reçoivent une nourriture plus abondante qui les répare et les renforce. En même temps, leur dissociation et leur réassociation ayant commencé à se faire, l'acte accompli une fois n'exigera plus les mêmes efforts ni les mêmes destructions. Il est donc inévitable qu'un acte une fois accompli puisse l'être ensuite d'une façon moins difficile, moins contraire à l'organisation de l'individu qui agit et, par conséquent, moins opposée à ses tendances. Que si, maintenant, le même acte se répète très souvent, il doit à la longue perdre son caractère douloureux; car il doit finir par correspondre exactement à l'organisation et, par conséquent, aux tendances de l'individu qui l'accomplit.

Le phénomène inverse ne s'explique pas moins bien. Toute action entraîne à la fois une usure et une réparation : usure des éléments qui fonctionnent, réparation de ces mêmes éléments. Or, tant que la réparation se fait aussi vite que l'usure et lui est supérieure, l'individu agissant prospère et éprouve du plaisir. Tant qu'elle

compense l'usure et que, par conséquent, l'action n'entraîne ni amélioration, ni destruction sensible, l'individu ne dépérit pas. Mais si, à force de répéter un acte, nous affaiblissons les éléments organiques nécessaires à sa répétition, au point que la réparation ne se fasse plus aussi vite que l'usure et n'y corresponde plus, il est inévitable qu'après avoir été conforme à nos aspirations, cet acte cesse de l'être et, qu'après nous avoir causé du plaisir, il ne nous cause plus que de l'indifférence et de l'ennui. Le blasé est un homme dont les éléments organiques sont si fatigués par la répétition constante des mêmes actes qu'ils ne se réparent plus suffisamment, de sorte que bien qu'enclin, par l'habitude, à refaire ce qu'il a fait jadis, il n'en éprouve plus aucune jouissance.

Si donc l'habitude, quand elle ne crée pas en nous de tendances nouvelles, nous rend indifférents à nos propres actes, c'est parce qu'elle influe sur notre organisation, tantôt en la rendant plus apte à accomplir des actes qui lui sont, d'abord, contraires, tantôt en la rendant moins apte à réparer l'usure produite par l'accomplissement d'actes qui lui sont, d'abord, favorables. C'est donc qu'elle modifie notre organisation de telle sorte que l'acte qui la crée, tantôt cesse de contrarier certaines de nos tendances après l'avoir fait, tantôt, au contraire, ne leur est plus conforme après l'avoir été. On ne saurait donc considérer ses effets comme inexplicables dans notre théorie.

Les phénomènes de la sensibilité qui paraissent au premier abord le plus contraires à la supposition que nous avons faite sont assurément ceux que l'on peut appeler les anomalies du plaisir et de la douleur. Ces phénomènes sont aujourd'hui assez bien connus, et M. Ribot leur a consacré une partie de son ouvrage sur la psychologie des sentiments (1).

(1) Ribot, *Psychologie des sentiments*, liv. I, chap. IV (Paris, F. Alcan).

Il arrive très souvent que les plaisirs et les douleurs ne soient nullement proportionnés à l'importance des satisfactions et des contrariétés qui les causent. Par exemple, certains individus atteints de maladies très graves ne souffrent pas, même à l'heure de la mort. Au contraire, un mal de dents, une brûlure superficielle causent à celui qui les ressent des douleurs intolérables. De même, le plaisir est parfois très vif quand il est l'effet de satisfactions superficielles comme celle du sens du goût. Il l'est souvent beaucoup moins pour des satisfactions plus importantes pour la conservation de l'individu ou de son espèce. L'intensité des plaisirs et des douleurs n'est donc pas toujours en rapport avec l'utilité des actes qui les occasionnent ; même, il arrive qu'ils ne se produisent pas du tout dans des circonstances où il semblerait qu'ils auraient dû être sentis.

Il y a mieux. Dans un grand nombre de cas, le rapport du plaisir et de la douleur avec l'utile et le nuisible paraît être complètement inverti. Un acte utile fait souvent souffrir. Un acte nuisible fait souvent jouir. Par exemple, un remède très nécessaire est souvent pénible et douloureux. Au contraire, le fumeur de tabac ou d'opium, le morphinomane, l'alcoolique et, en général, tous les vicieux qui meurent de leur vice jouissent en accomplissant l'acte qui les détruit. Dans des cas extrêmes, des individus paraissent éprouver une jouissance à se faire souffrir, et le mélancolique se complaît généralement dans le sentiment de sa propre peine. Des faits de ce genre ne sont-ils pas de nature à nous faire douter de notre thèse ? Si la tendance primordiale d'un être est de se développer dans un sens qui suppose sa conservation, comment expliquer qu'il puisse jouir du nuisible, souffrir de l'utile ?

Nous reconnaissons volontiers que dans l'état actuel de la science psychologique, il serait difficile d'expliquer par le détail tous les plaisirs et les douleurs anormaux. Mais peut-être n'est-il

pas impossible de faire voir que, malgré l'apparence, tout plaisir ou toute douleur de ce genre peut être la marque d'une tendance favorisée ou contrariée qui soit le principal de sa cause.

Nous n'avons, d'abord, jamais prétendu que *la seule raison* de l'intensité du plaisir ou de la douleur soit l'intensité de la tendance à laquelle ils correspondent. Nous avons encore moins affirmé que cette intensité soit proportionnée à l'importance de cette tendance. D'autres causes peuvent contribuer à la développer ou à la diminuer. Par exemple, la présence d'une plus ou moins grande quantité d'extrémités nerveuses plus ou moins sensibles dans la partie favorisée ou lésée; ou bien encore la rapidité plus ou moins grande avec laquelle l'organe exercé par l'acte d'une façon favorable ou défavorable est amélioré ou détruit par lui. Nous avons seulement avancé que, toutes les fois qu'il se produit un plaisir, c'est que l'être est favorisé dans quelqu'une de ses aspirations; toutes les fois qu'il se produit une douleur, c'est qu'il y est contrarié. Or il faudrait, pour que nous dussions considérer la disproportion de l'intensité des plaisirs et des douleurs avec l'utilité de l'acte qu'ils suivent comme une objection contre notre thèse, que nous eussions déclaré que, toutes les fois qu'une tendance est favorisée, il y a plaisir et, toutes les fois qu'elle est contrariée, il y a douleur. Et c'est ce que nous n'avons pas fait. Dès lors, si le cerveau est par lui-même insensible et si une dent qui se gâte cause une douleur intolérable, cela tient à des causes secondaires que nous ne connaissons pas. Il n'en est pas moins vrai que, toutes les fois qu'il se produit une douleur, elle est le signe conscient d'une destruction partielle de l'individu et, par conséquent, de la contrariété d'une de ses tendances; et que, toutes les fois qu'il se produit un plaisir, il est, de même, le signe d'une satisfaction. Or c'est tout ce que nous prétendons établir. La vérité ou la fausseté des propositions réciproques de celles-là ne peut donc pas nous troubler.

Mais est-il aussi facile de prouver que l'inversion complète des

plaisirs et des douleurs n'est pas contre notre théorie une objection insurmontable ? Deux ordres de raisons disposent à le penser.

Le plaisir, disons-nous, est lié à la tendance favorisée ; la douleur, à la tendance contrariée. Or, sans doute, il existe en nous des tendances à accomplir des actes qui sont utiles à notre conservation et à celle de notre espèce. Il doit donc arriver en général que, quand aucune circonstance n'empêche la transmission au cerveau des impressions résultant d'un acte sur un individu, cet individu jouisse de ce qui lui est utile, souffre de ce qui lui est nuisible.

Mais supposons que, chez un être, il se soit développé tout un groupe de dispositions à accomplir des actes contraires à son utilité personnelle ou à celle de son espèce. Un tel être, quand il accomplira ces actes, sera donc favorisé dans certaines de ses dispositions en même temps qu'il sera contrarié dans d'autres. Il pourra donc se faire que, les causes de plaisir « masquant » (1), pour ainsi dire, les causes de souffrance, il jouisse d'actes nuisibles à lui et à son espèce. Réciproquement, il pourra souffrir d'actes favorables. Or il n'est pas douteux qu'il existe chez certains individus des tendances de ce genre. Les unes sont dues à des causes morbides et mal expliquées ; par exemple le désir maladif de sortir de la vie, qui pourra être accompagné d'un véritable plaisir chez celui qui assistera à sa propre destruction. Les autres sont des effets d'habitudes, contractées soit par curiosité, soit par vanité, soit encore par suite de la recherche de certains plaisirs fugitifs que nous voulons renouveler et fixer ; habitudes qui se sont progressivement transformées en dispositions à agir analogues à de véritables besoins. Tel est le cas des fumeurs, des buveurs et, en général, de presque tous ceux des vicieux dont le vice est contraire à leur intérêt véritable. Voici donc un principe

(1) Cf. Ribot, *Psychologie des sentiments* (Paris, F. Alcan).

d'explication dans lequel un groupe de plaisirs et de douleurs anormaux se laisse interpréter comme un effet de tendances maladives ou habituelles, favorisées ou contrariées dans leurs aspirations.

Mais il n'est même pas nécessaire que des tendances de ce genre existent chez un individu pour que certains plaisirs et certaines douleurs puissent se produire d'une manière en apparence anormale, bien qu'ils soient les effets de tendances favorisées ou contrariées. Il est très rare, en effet, qu'un acte n'ait pour effet d'exercer qu'un seul de nos organes. Or, il y a certainement des actions, qui, en en faisant fonctionner plusieurs, ont pour effet d'améliorer l'état des uns et en même temps de nuire aux autres. Par exemple, tel mets dont la saveur est agréable, parce qu'il exerce favorablement le sens du goût, peut avoir sur l'organisation de l'estomac et des organes de la digestion un effet défavorable. S'il en est ainsi, le même acte peut être à la fois conforme à certaines de nos aspirations et contraire à certaines autres. D'où, deux dispositions intérieures qui tendent : l'une à s'exprimer dans la conscience sous forme de plaisir, l'autre à se traduire sous forme de douleur. Or, il suffit que l'organe le moins important soit le point d'aboutissement de plus d'extrémités nerveuses ou qu'il soit exercé dans des conditions favorables plus rapidement que l'autre ne le sera dans des conditions défavorables, pour que nous éprouvions une souffrance à l'occasion d'un acte utile, un plaisir à l'occasion d'un acte nuisible. Cette souffrance ou ce plaisir en seront-ils moins pour cela des effets et des signes de tendances favorisées ou contrariées dans leurs aspirations ?

En somme, il reste, aujourd'hui, beaucoup d'obscurité sur les causes des plaisirs et des douleurs anormaux. Mais il ne semble pas qu'on puisse considérer leur existence comme décisive contre notre théorie. Cette existence prouve certainement que, quand une de nos tendances est favorisée, il ne se produit pas toujours du plaisir, et qu'il ne s eproduit pas de la douleur toutes les fois

que l'une d'entre elles est contrariée. Mais elle ne saurait prouver que, toutes les fois que nous éprouvons du plaisir, une de nos tendances n'est pas favorisée, et, toutes les fois que nous éprouvons de la douleur, une de nos tendances n'est pas contrariée Or, c'est tout ce que nous prétendons établir, car c'est tout ce dont nous avons besoin pour justifier notre thèse.

Ainsi, la réflexion *a priori* nous amène à considérer le plaisir et la douleur comme des effets de tendances favorisées ou contrariées dans leurs aspirations. L'expérience prouve que les variations en quantité et en qualité des tendances sont très généralement suivies de transformations correspondantes du plaisir et de la douleur. Elle prouve également qu'il ne doit pas y avoir de différence de nature entre les différentes espèces de plaisir et de douleur, puisque ceux-ci sont accompagnés de phénomènes physiologiques semblables. Or, on voit un moyen d'expliquer par des tendances favorisées ou contrariées ceux des plaisirs et des douleurs dont on n'aperçoit pas immédiatement les causes. On constate, d'autre part, des faits d'expérience favorables à notre théorie; on n'en constate pas qui ne s'y laissent interpréter. Il semble donc bien qu'à l'origine des plaisirs et des douleurs se trouvent toujours des tendances favorisées ou contrariées dans leurs aspirations; proposition qui n'implique pas la vérité de la réciproque : toutes les fois qu'une tendance est favorisée ou contrariée, le sujet chez lequel ce phénomène se produit éprouve du plaisir ou de la douleur.

S'il en est ainsi, il est inutile que nous nous étendions davantage sur le plaisir et la douleur. Nous pouvons, dès à présent, formuler nos conclusions sur leur rapport à la notion du bonheur.

Nous avons dit comment la définition du bonheur dépendait de

l'idée que nous devions nous faire de la relation qui existe entre le plaisir, la douleur et les tendances fondamentales de l'homme.

Or, qu'en devons-nous penser?

La plupart des philosophes anciens ont considéré le plaisir et la douleur comme des mouvements. C'est le cas de Platon qui les appelle « κινήσεις ». Spinoza, de son côté, en définissant le plaisir le passage d'une moindre perfection à une perfection plus haute et la douleur le passage d'une perfection plus haute à une perfection moindre, semble avoir adopté une doctrine du même genre (1). Devrons-nous donc définir le plaisir et la douleur par le mouvement? Évidemment non. Car, sans doute, le plaisir accompagne les changements qui se produisent chez l'être qui le ressent, et il en est de même de la douleur. Cela explique pourquoi on les a confondus tous deux avec des mouvements. Mais le plaisir n'est, par lui-même, ni un mouvement ni un changement. Aristote, le premier, paraît en avoir été frappé (2); le mouvement a une vitesse, le plaisir n'en a pas; le mouvement a des parties, le plaisir est un tout indécomposable (ὅλον τι); le mouvement suppose des conditions de temps que le plaisir ne suppose pas. Concluons : le plaisir est bien un phénomène concomitant du changement qui se produit dans le moi quand celui-ci agit; c'est un état psychologique qui accompagne l'action. Ce n'est pas le changement lui-même. Un premier élément de la définition du plaisir et de la douleur se dégage. Ce sont les sentiments qui accompagnent certaines des modifications qui se produisent chez l'individu qui les ressent.

Quelles sont donc les modifications qui les provoquent? On est tenté de déclarer que le plaisir accompagne les actions utiles à l'individu et à son espèce, que la douleur suit celles qui leur

(1) *Éthique*, liv. III. *De Affectibus. Affectuum definitiones*, II, III, Van Vloten, p. 173. Spinoza explique que ces sentiments consistent dans ce qu'il appelle *actus transeundi* (Explicatio).

(2) *Éthique à Nicomaque*, liv. X, chap. III et IV.

sont nuisibles, et de définir ainsi le plaisir et la douleur par rapport à la notion de l'intérêt satisfait ou contrarié. Mais une telle opinion ne serait pas acceptable. Sans doute, un grand nombre d'actions utiles sont accompagnées de plaisirs ; un grand nombre d'actions nuisibles, de souffrances ; sans doute aussi, comme l'a montré Spencer, les lois de l'évolution doivent rendre de plus en plus étroit le lien de l'acte utile et du plaisir, celui de l'acte nuisible et de la douleur (1) ; mais il est certain que ce lien est loin d'être parfait aujourd'hui, qu'un grand nombre d'actes qui sont nuisibles à nous ou à notre espèce nous causent du plaisir, qu'un grand nombre d'actes utiles à nous ou à notre espèce nous causent des souffrances ; il est également certain que l'intensité du plaisir et de la souffrance n'est pas proportionnée à l'utilité relative des actes, ni à leur caractère nuisible ; on ne saurait donc définir le plaisir ni la douleur par rapport à la notion de l'intérêt des individus et de leur espèce. De ce point de vue, il faut également rejeter les définitions spinozistes. On ne peut prétendre ni que le plaisir soit toujours lié au passage de l'individu d'un état de perfection moindre à un état de perfection plus grand, ni que la douleur soit liée au phénomène inverse. En quoi l'alcoolique, qui jouit de l'acte qui le tue, passe-t-il, en buvant, à un état de perfection supérieure ?

Comment donc définir le plaisir et la douleur ? Il semble que l'on puisse dire : 1° du plaisir : c'est le sentiment qui accompagne généralement le passage de l'être d'un état à un autre état qu'il tendait consciemment ou inconsciemment à réaliser ; 2° de la douleur : c'est le sentiment qui accompagne généralement le passage de l'être d'un état à un état contraire à celui qu'il tendait consciemment ou inconsciemment à réaliser. Ces définitions paraissent s'appliquer à tous les cas observés; elles sont, en outre, d'accord

(1) H. Spencer, *la Morale évolutionniste*, p. 160 (Paris, F. Alcan).

avec l'idée que l'esprit est logiquement amené à se faire *a priori* du plaisir et de la douleur; enfin, si elles n'indiquent certainement pas toutes les causes du plaisir et de la douleur, il semble bien qu'elles en fassent connaître la principale et, dans tous les cas, la seule qui nous importe étant donné notre but.

Qu'en conclure ? Que nous avons reconnu implicitement la vérité de deux propositions d'un intérêt capital pour la définition du bonheur.

Nous avons implicitement établi, d'abord, que les eudémonistes hédonistes sont certainement dans l'erreur. Ils affirment que la nature tend spontanément et primitivement à réaliser un bonheur fait de plaisirs. Mais c'est parce qu'ils n'ont pas réfléchi qu'un être ne peut éprouver aucun plaisir, s'il ne tend pas auparavant à autre chose qu'au plaisir même. Si le plaisir suppose la tendance, les tendances premières de tout être qui éprouve du plaisir et qui désire ensuite des plaisirs, sont des tendances qui ne sont pas des tendances au plaisir (1). Et, sans doute, l'individu quand il a connu le plaisir, se précipite à sa poursuite et cherche d'ordinaire à jouir le plus possible. Qu'est-ce que cela prouve ? Que le bonheur est fait de plaisirs ? Non, mais que l'individu ignore ce qu'est le véritable bonheur et que, quand il croit agir conformément aux aspirations primordiales de sa nature, il agit autrement que selon ces aspirations. Exaucer le vœu de la nature, ce n'est pas et ce ne peut pas être chercher le bonheur dans le plaisir. Ce doit être autre chose, s'il est vrai que le plaisir n'est lui-même ce qu'il est que parce que l'être tend spontanément à quelque chose qui n'est pas lui. S'il y a un bonheur déterminable, il ne doit donc pas

(1) C'est ce que les stoïciens avaient déjà aperçu. Cf. Diogène Laërce, *Vie de Zénon*. Didot 178, 4 et 5. Cf. également Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XVe leçon.

être défini par rapport à la notion du plaisir. Le principe de l'eudémonisme hédoniste est inexact (1).

Une seconde conséquence de nos principes, c'est que, contrairement à l'opinion courante, Kant n'a nullement démontré qu'il soit impossible de jeter les bases d'une morale naturaliste ou, comme il dit, d'une morale matérielle.

Rappelons, en effet, son argumentation.

Il n'y a, selon Kant, que deux types possibles de morales naturalistes, l'eudémonisme et les morales du bien : celles qui affirment que le but des aspirations humaines est la production du bonheur ; celles qui nient que la nature tende par essence au bonheur et qui substituent à cette notion celle d'un bien en soi qui en est entièrement distinct. — Or, affirme-t-on avec l'eudémonisme que l'homme tend par nature au bonheur ? On ne se trompe pas alors sur la fin que poursuivent effectivement les tendances humaines. Conquérir le bonheur, c'est, en effet, Kant le déclare formellement, « le désir inévitable de tout être raisonnable mais fini » (2) On a donc résolu l'une des deux questions dont la solution est nécessaire à la constitution d'une morale eudémoniste. Mais, dès qu'on se propose, avec l'eudémoniste, de découvrir des moyens constants et généraux d'atteindre au bonheur, on se pose un problème qui n'est pas susceptible de solution. Car, dit Kant, le bonheur est fait de plaisirs conquis et de peines évitées. Or les plaisirs et les peines dépendent de la sensibilité individuelle, de sorte que ce qui cause du plaisir ou de la peine à l'un n'en cause pas à l'autre. Comment donc pourrait-on dire jamais d'une façon universelle (3) : « Tel acte conduit au bonheur;

(1) Cf. à la fin du chapitre, une critique toute différente de la même philosophie.
(2) *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet, p. 39 (Paris, F. Alcan).
(3) *Ibid.*, théor. I et III, p. 31 sqq.

il est donc bon ? » Il est bien vrai que l'homme aspire à être heureux. Mais il est vrai aussi qu'il n'y a point d'objet dont la présence cause du plaisir à tout individu partout et toujours. Il est donc impossible de faire une science des moyens d'atteindre au bonheur. — Affirme-t-on, au contraire, avec les partisans d'une morale du Bien que la nature humaine aspire à autre chose qu'au bonheur ? Définit-on *a priori* l'objet qu'elle s'efforce de réaliser ? Sans doute, alors, il n'y a plus rien d'absurde à supposer que des moyens universels puissent produire ce bien, et, par conséquent, les morales du Bien ne sont pas fausses pour la même raison qui rend faux tout eudémonisme, d'après Kant. Mais est-il vrai que l'homme tende à autre chose qu'au bonheur, et que nous aimions un objet pour lui-même ? C'est là, répond Kant, une erreur profonde. La tendance, le désir ne sont possibles que si l'on attend de la présence de l'objet qu'on désire une satisfaction. Si l'on n'espère pas qu'un objet causera du plaisir par sa présence, on ne le désire pas. C'est donc par un abus de mots qu'on dit : « J'aime tel objet. » Car on ne saurait aimer ou désirer que le plaisir qu'on en attend (1). En somme, c'est, d'après Kant, l'eudémonisme qui a raison lorsqu'il définit la fin de la nature humaine. Cette fin est le bonheur, et l'on ne peut pas plus affirmer que le Bien, quelle que soit la définition qu'on en donne, produit le bonheur qu'on ne peut indiquer pour cette production un moyen quelconque. — Bref, quand on se propose de découvrir des lois morales en suivant la méthode naturaliste, on se met, selon Kant, dans une situation sans issue. Car, ou l'on ne se trompe pas sur la vraie fin des aspirations humaines ; on reconnaît que la tendance au bonheur est inévitable dans l'humanité, et alors on est dans l'impossibilité de découvrir des moyens constants et généraux de produire le bonheur, des lois morales ; ou bien, au contraire, on nie

(1) *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet, p. 32 (Paris, F. Alcan).

que le but de la vie humaine soit le bonheur ; alors, s'étant fait un concept arbitraire du bien, on découvre facilement les moyens de le produire; mais on se trompe sur la nature de la fin que poursuivent les tendances humaines ; par suite, les lois qu'on propose sous le nom de lois morales sont nulles et non avenues.

Telle est l'argumentation de Kant contre les morales naturalistes. Si cette argumentation était fondée, il serait absurde de notre part de persévérer dans notre tâche.

Mais, après ce que nous venons de dire à propos de l'eudémonisme hédoniste, les preuves qu'invoque Kant ne doivent plus nous toucher.

Ce qui donne, en effet, toute sa force apparente au raisonnement de Kant, c'est cette double affirmation, que la nature humaine ne peut tendre qu'au bonheur et que le bonheur est fait de plaisirs, ce qui entraîne l'impossibilité de découvrir, avec les moyens d'être heureux, les lois d'une morale naturaliste. Mais, nous venons de le montrer, on ne saurait concevoir les tendances premières de la nature humaine comme tendant au plaisir. On ne saurait donc concevoir cette nature comme aspirant primitivement à réaliser un bonheur fait de plaisirs. Pour être capable de jouir, il faut être actif; il faut donc, pour être capable de concevoir un bonheur fait de plaisirs et le souhaiter, tendre en réalité à un autre bonheur qui ne soit pas fait de plaisirs et qui serait le bonheur véritable.

S'il en est ainsi, l'argumentation de Kant contre les morales naturalistes s'écroule. Sans doute, tout eudémonisme qui définit le bonheur par le plaisir est condamné à l'avortement. Sans doute aussi nous n'aimons rien d'un objet, si ce n'est l'effet que sa présence produit sur notre sensibilité. Mais il n'en résulte nullement que nous ne puissions pas faire une science des fins auxquelles aspire primitivement la nature humaine et des moyens d'y atteindre. Car il n'est pas vrai que les aspirations premières de notre na-

ture soient dirigées vers la conquête d'un bonheur fait de plaisirs. Or, si nous pouvons découvrir quel est l'état sensible, distinct du plaisir, que nous tendons spontanément à réaliser et dont la nature est la raison dernière de toutes nos aspirations dérivées, nous aurons par cela seul trouvé la définition véritable du bonheur. Et ce bonheur, qui ne sera pas fait de plaisirs, nous le savons déjà, est peut-être de telle nature qu'une seule voie peut y conduire. Pourquoi donc nous interdirions-nous d'en chercher la définition et d'examiner s'il n'est pas possible de découvrir, en nous en aidant, comment tous les hommes devraient vivre?

En résumé, la démonstration de Kant n'est rien moins que décisive. Il n'a pas établi que le bonheur, conçu comme composé de plaisirs, soit le but des aspirations fondamentales de la nature humaine. Il l'a seulement pris pour accordé. Mais, si ce que nous avons dit des rapports du plaisir, de la douleur et des désirs est fondé, cette opinion est inadmissible.

*
* *

Dans quelque sens qu'on prenne l'eudémonisme hédoniste, son principe paraît donc faux, malgré son succès et sa vraisemblance apparente. Si le bonheur est l'état que tendent à réaliser chez l'être conscient les tendances fondamentales qui sont en lui, — et il faut bien définir ainsi le bonheur, puisque des tendances dérivées ne sont jamais qu'un effort pour satisfaire dans leurs aspirations des tendances primitives, — il est impossible d'accorder aux eudémonistes hédonistes la thèse qu'ils soutiennent. On ne peut soutenir, à la fois, que le bonheur soit fait de plaisirs et que le plaisir consiste dans l'absence de douleur. Car le plaisir et l'absence de

souffrance sont deux états psychiques nettement dissemblables. On ne peut affirmer davantage que le bonheur doive être défini par rapport à la notion du plaisir positif. Car nous ne pouvons éprouver du plaisir que si nous tendons auparavant à autre chose qu'au plaisir même. Et l'expérience elle-même ne prouve-t-elle pas qu'il en est ainsi, puisqu'il y a des gens heureux et malheureux dans toutes les conditions, de sorte que le bonheur et le malheur dépendent visiblement assez peu de la quantité et même de la qualité des plaisirs ressentis (1) ?

En somme, les eudémonistes hédonistes paraissent n'avoir pas assez réfléchi aux causes profondes du plaisir avant de définir le bonheur. Ils semblent avoir commis un contre-sens fondamental sur la direction première des aspirations de la nature humaine. Ils n'ont pas vu que « le fait primordial de la vie affective » (2), c'est l'existence de la tendance, qu'une tendance antérieure au plaisir ne pouvait tendre au plaisir, et que, par conséquent, pour suivre la nature, ce n'est pas un bonheur fait de plaisirs qu'il faut vraisemblablement chercher.

III

Il est inutile, après ce que nous venons de dire des rapports du plaisir et de la douleur avec les tendances primitives de la nature humaine, que nous nous étendions sur la critique des philosophies que nous avons appelées les eudémonismes négatifs. Aussi bien, ces philosophies sont-elles rares et ont-elles eu peu de succès.

(1) Cf. plus loin, même chapitre, part. VIII.
(2) Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 444 (Paris, F. Alcan).

Le raisonnement des eudémonistes négatifs peut être aisément reconstitué.

Pour eux, le premier des principes moraux est celui-ci : la douleur est le mal. Partant de là, ils cherchent ce qui s'oppose à la présence de la souffrance, et ils trouvent que le véritable contraire de la souffrance n'est pas la présence du plaisir, mais l'absence de la souffrance. Ils en concluent donc que, puisque la douleur est le véritable mal, l'absence de souffrance est le bien véritable. Ils se gardent, d'ailleurs, de prétendre que l'absence de souffrance soit, par elle-même, un plaisir.

Quant au plaisir, les uns le proclament indifférent ; les autres, poussant jusqu'au bout leur paradoxe, déclarent que c'est un mal comme la douleur elle-même (1). Ceux-ci conçoivent donc le bien comme également éloigné de la douleur et du plaisir.

Présentée sous cette forme, la thèse de l'eudémonisme négatif est évidemment inadmissible, et nous l'avons déjà virtuellement critiquée.

Il est, en effet, impossible d'admettre, après nos discussions précédentes, que la douleur soit le mal véritable. Si le bien est la fin que tend primitivement à réaliser la nature humaine, il ne peut pas plus se confondre avec l'absence de douleur qu'avec la présence du plaisir. Car, sans doute, dès que l'individu vivant connaît la douleur, il la fuit. Mais, de même qu'il ne peut être conçu comme recherchant *primitivement* le plaisir, puisqu'il faut qu'il tende à quelque chose pour être capable d'en éprouver, il ne peut être conçu comme cherchant *primitivement* à éviter la douleur, puisqu'il ne peut éprouver de douleur que s'il aspire à quelque chose et s'il est contrarié dans ses aspirations. Le bonheur n'est donc ni le plaisir, ni un composé de plaisirs, ni l'absence de douleur. C'est la fin que tendent à réaliser nos ten-

(1) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, liv. X, chap. I.

dances premières et dont la nature est, au moins pour une partie, la raison d'être de nos premières douleurs. Or quelle est cette fin? Il reste à la déterminer. Mais il est, dès à présent, établi que sa nature ne peut être définie ni en fonction de la jouissance, ni en fonction de la peine, sous quelque forme que ce soit.

Du reste, le raisonnement que nous avons exposé et qui donne à la thèse de l'eudémonisme négatif un aspect de vraisemblance est un paralogisme. Il repose sur cette affirmation que le contraire de la souffrance est non pas le plaisir, mais l'absence de souffrance. Or, tout prouve qu'il n'en est pas ainsi, et que l'opposé de la douleur est bien le plaisir. Non seulement, en effet, cette opinion est généralement admise, mais encore et surtout l'étude des phénomènes physiologiques qui accompagnent les faits de sensibilité ne laisse aucun doute à cet égard. Ce sont des phénomènes inverses qui se montrent dans la circulation, la respiration, la production des sécrétions, quand l'être éprouve du plaisir et quand il ressent de la douleur. Comment ne pas considérer, dès lors, le plaisir comme le véritable opposé de la douleur. Aussi bien l'opposition n'existe-t-elle pas entre des choses simplement différentes. Deux objets ne s'opposent (1) que lorsqu'ils s'écartent également et en sens inverse d'un terme intermédiaire qui sert entre eux de zéro. Par exemple + 2 s'oppose à — 2, le géant au nain, l'homme de génie à l'idiot, parce qu'entre ces termes extrêmes il existe un moyen terme dont ils s'éloignent également. De la même façon, c'est le plaisir qui doit être dit l'opposé vrai de la douleur ; l'absence de souffrance doit, par conséquent, être simplement considérée comme *différente* de la souffrance. Car, entre la souffrance et l'absence de souffrance, il n'existe aucun moyen terme, au lieu que le plaisir et la douleur sont nettement séparés par l'état d'indifférence qui sert entre eux

(1) Cf. Tarde, *Opposition universelle* (Paris, F. Alcan).

de zéro. Or, s'il faut considérer que l'opposé de la douleur est le plaisir et non l'absence de douleur, même en admettant que la douleur fût le véritable mal, on ne pourrait admettre que l'absence de douleur fût le véritable bien.

La thèse des eudémonismes négatifs est donc visiblement insuffisante ; nous ne nous y arrêterons pas plus longtemps.

IV

Lorsqu'une fois on a rejeté les définitions du bonheur telles que les formulent les eudémonismes hédoniste et négatif, on se trouve en présence d'une doctrine assez différente : l'eudémonisme aristotélicien. Le bonheur doit être défini par rapport à la notion de l'activité en tant que telle; il réside tout entier dans l'accomplissement régulier et habituel des fonctions correspondantes aux dispositions humaines de chaque individu. Il consiste, par conséquent, dans un ensemble d'actes conformes aux aspirations générales de l'humanité, actes qui portent avec eux leur fleur de plaisir. Telle est la thèse fondamentale des eudémonismes aristotéliciens. Cette thèse se présente avec un caractère de vraisemblance remarquable. Car, assurément, le bonheur, s'il est possible, suppose l'action. Mais est-ce à dire qu'il se confonde avec elle, qu'il soit l'activité elle-même et l'activité conforme au type spécifique humain ?

A vrai dire, la démonstration qu'Aristote cherche à faire de ces propositions ne paraît pas décisive. En tous cas, elle ne saurait nous satisfaire, étant donné la méthode que nous avons dit devoir être celle d'une morale rationnelle. Après avoir, en effet, défini le bien

véritable : ce que tous les êtres désirent et ce qui est tel qu'ils ne désirent rien que parce qu'ils le désirent (1), et avoir ainsi reconnu que le bonheur est la fin naturelle des aspirations humaines (2), Aristote, au lieu de chercher à donner une notion exacte du bonheur en analysant les désirs humains pour découvrir leur fin, et de vérifier la valeur de son analyse en examinant si la fin qu'il a découverte est bien celle à cause de laquelle nous désirons tout ce que nous désirons, change brusquement de façon de raisonner, et il essaye de définir le bonheur à l'aide d'un procédé tout autre.

Il remarque, d'abord, que c'est dans leurs actions et par leurs actions qu'on peut juger les individus et leur appliquer, ainsi qu'à ce qu'ils font, les mots εὖ et τἀγαθόν (3). Le sculpteur, l'artiste, celui qui fait quelque chose, quoi qu'il fasse, méritent ces qualifications quand ils agissent et pour leurs actes. Il doit, par suite, en être ainsi de l'homme lui-même. S'il y a une action et une fonction de l'homme comme il y a une action et une fonction du sculpteur et de l'architecte, c'est dans l'accomplissement de cette action et de cette fonction que l'homme trouvera le bien et le bonheur. C'est donc dans l'acte que résident l'un et l'autre. Ils sont inséparables. Ils se confondent. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que la langue grecque met en évidence, puisque εὖ πράττειν et εὖ ζῆν signifient à la fois bien agir et être heureux (4) ? Le bonheur doit donc être conçu comme un acte, ἐνεργεία. Aussi bien, que pourrait-il être ? Il ne saurait être défini que comme une disposition ou comme une action (5). Or il ne doit pas être une disposition puis-

(1) Cf. *Éthique à Nicomaque*, liv. I, chap. I et II.
(2) *Ibid.*, chap. VII, p. 5.
(3) *Ibid.*, liv. I, chap. VII, 10.
(4) *Ibid.*, liv. I, chap. VIII, 3.
(5) *Ibid.*, liv. X. chap. VI, 1, 2.

qu'un être qui dormirait un perpétuel sommeil pourrait alors être dit heureux. Le bonheur doit donc être conçu comme un acte souhaité pour lui-même, et pour lequel nous souhaitons tout le reste.

Voici donc sa notion un peu précisée. Elle ne l'est pourtant pas encore suffisamment. Une seconde fois, on attend une analyse du désir montrant quel est l'acte que nous désirons pour lui-même, et pour lequel nous souhaitons tout ce que nous souhaitons. Mais, une seconde fois, Aristote se dérobe à la question qui se pose ainsi. Si le bonheur est dans l'acte, déclare-t-il, il suffit donc, pour savoir ce qui rendra l'homme heureux, de connaître quel est l'acte propre à l homme (1). Or il serait bien étrange que chacune des parties de l'homme eût sa fonction propre et que l'homme tout entier n'en eût aucune. Il doit donc y avoir une fonction de l'homme à laquelle répondent les dispositions humaines. Mais cette fonction ne peut être ni la vie végétative que l'homme possède en commun avec la plante, ni la vie sensitive qu'il possède en commun avec l'animal. Elle doit donc être la vie rationnelle qui est propre à l'homme. D'où Aristote conclut que le bonheur de l'homme ne peut consister que dans l'activité rationnelle, c'est-à-dire: 1° dans la vie habituelle conforme à la raison; 2° dans la vie contemplative, c'est-à-dire dans la vie même de la raison. Il est ainsi amené à donner du bonheur ces définitions. C'est l'activité de la raison suivant la vertu qui lui est propre (2), d'une part, et c'est, d'autre part, l'activité générale de l'homme soumise à la raison. Il y a donc deux formes du bonheur. Aristote les compare pour finir et les hiérarchise (3). Pour cela, il distingue parmi les actes conformes aux dispositions de l'homme des actes plus ou moins parfaits, et il considère que le plus parfait des actes hu-

(1) *Ibid.*, liv. I, chap. VII, 11, 12.
(2) *Ibid.*, liv. X, chap. VII.
(3) *Ibid.*, liv. X, chap. VII-VIII.

mains est celui de la raison, qui est en nous quelque chose de divin. Le plus grand des bonheurs est donc l'activité contemplative jouissant d'elle-même, car le plaisir ne se sépare pas de l'acte. L'autre forme du bonheur n'en est qu'une espèce inférieure.

Telle est, réduite autant que possible, la démonstration dont Aristote se sert pour établir sa morale. Il est clair qu'étant donné notre but, cette démonstration ne peut pas nous suffire.

Que cherchons-nous, en effet? Nous l'avons dit en parlant de la méthode qu'il faut suivre pour établir une morale rationnelle : ce qu'*en fait* l'homme désire. Or c'est bien en se posant cette question qu'Aristote découvre que le véritable bien est le bonheur. S'il l'affirme, c'est parce qu'il constate que le bonheur est ce que nous désirons en soi et ce qui est tel que nous ne désirons rien que parce que nous le désirons. Sa démonstration sur ce point est donc irréprochable.

Mais, avoir défini le bonheur de cette façon-là, ce n'est pas suffisant pour être en état de dire comment il faut agir pour être heureux. C'est, en effet, avoir donné du bonheur une définition purement extérieure et formelle, qu'il faut compléter en lui donnant un contenu. Or c'est là que les preuves qu'invoque Aristote cessent d'être décisives. Il change, en effet, l'orientation de sa pensée. Il cesse d'analyser le *désiré* pour essayer, tout de suite, de définir le *désirable*. Et il aperçoit, sans doute, immédiatement que l'activité joue un rôle important dans le bonheur. Mais de là à conclure comme il le fait que l'activité par elle-même est le bonheur, il semble qu'il y ait un abîme. Assurément, c'est bien de l'action qu'on peut dire qu'elle est bonne; c'est bien d'elle aussi qu'on peut dire qu'elle est heureuse; assurément aussi, s'il y a des actions qui mènent au bonheur, on devra les considérer à la fois comme bonnes et comme heureuses. Mais

doit-on considérer qu'elles sont ainsi parce qu'elles sont actions? ou bien, au contraire, ne sont-elles bonnes et heureuses que parce qu'elles conduisent à un certain résultat qui n'est pas à proprement parler une action, mais qui en est l'effet ou la conséquence? Voilà ce qui reste douteux. Pourtant cela est capital pour la définition du bonheur, puisque le bonheur ne peut être, comme Aristote le dit lui-même, que la *dernière* fin (1) des désirs. D'autre part, Aristote distingue nettement les effets de l'activité de l'activité elle-même. Il voit très bien que, si le plaisir est étroitement lié à l'action, s'il en est inséparable et s'il réagit sur elle, il ne se confond pas à proprement parler avec elle, mais il est un de ses résultats (2). Il voit également bien que, parmi les actions, il en est au moins un groupe qui ne sont pas voulues pour elles-mêmes mais pour leurs résultats (3). Il est donc étonnant qu'il ne se soit pas demandé davantage si le bonheur résidait dans l'activité en tant qu'activité ou dans les conséquences de l'activité. Or il suffit d'un doute de ce genre pour que la démonstration faite par Aristote ne nous contente pas suffisamment.

Du reste, à supposer qu'Aristote ait prouvé que le bonheur consiste dans l'activité conforme à nos dispositions naturelles, il n'aurait pas encore établi la vérité de sa doctrine. Il n'aurait pas prouvé que le bonheur réside pour les individus dans l'activité proprement et uniquement *humaine* : activité contemplative, ou activité conforme au groupe des dispositions de l'humanité. Pour l'avoir démontré, il faudrait, en effet, qu'il eût prouvé que les individus ne souhaitent rien de ce qu'ils souhaitent que parce qu'ils souhaitent cette activité : cela résulte de sa définition formelle du bonheur. Or c'est là une démonstration qu'il n'a pas faite et qui eût été cependant bien nécessaire.

(1) *Ibid.*, liv. I, chap. VII, 3.
(2) *Ibid.*, liv. X, chap. III, IV.
(3) *Ibid.*, liv. I, chap. I.

Si nous devons donc revenir aux doctrines de l'eudémonisme aristotélicien, il faut que nous prouvions auparavant deux propositions : 1° qu'en fait les tendances de tout individu humain tendent à l'acte pour l'acte, de sorte que le bonheur réside dans l'activité en tant qu'activité; 2° que le seul groupe d'actions que tout individu humain tend à réaliser et pour lequel il souhaite tout le reste, est le groupe des actions conformes aux tendances générales de l'humanité. Ces deux propositions sont-elles donc de celles que nous puissions espérer établir ?

Assurément, la proposition suivante : *toute tendance tend à l'acte*, ne peut être considérée comme fausse. De même qu'un arc tendu se détend si l'on coupe sa corde, et qu'une pierre suspendue tombe si l'on détruit l'obstacle qui l'arrête, toute tendance produit un acte si elle n'est point empêchée dans son action. Toute tendance tend donc bien à s'achever en action. Mais cette proposition, qui n'est pas fausse, est-elle complète ? Est-ce que la tendance tend à l'acte pour l'acte lui-même ? Ne tend-elle pas plutôt à l'acte pour autre chose que l'acte : pour ses résultats, pour ses conséquences ? Dans le premier cas, le bonheur devra être défini par rapport à la notion de fonction. Dans le second cas, il devra l'être par rapport à celle des effets des fonctions.

Or, si nous considérons, d'abord, nos tendances *dérivées*, nous constatons qu'elles tendent non pas à l'acte en lui-même, mais à ses effets. Ce que nous désirons dans la plupart des cas, c'est, soit le plaisir que nous attendons d'actes que nous avons jadis accomplis agréablement, soit la suppression d'une souffrance présente. Si, par exemple, je désire me promener parce qu'il fait un beau soleil et une température modérée, ce n'est pas à cause de la promenade en elle-même, mais parce que je me rappelle qu'étant dans des conditions analogues à celles dans lesquelles je me trouve, j'ai éprouvé du plaisir en me promenant, et

parce que j'espère, du réaccomplissement de cet acte, le même plaisir que j'en ai éprouvé. Si, de même, je désire me chauffer parce que j'éprouve une impression douloureuse de froid, c'est parce que je me rappelle qu'une autre fois, éprouvant la même impression, j'ai en me chauffant supprimé ma souffrance et je me suis procuré un plaisir. Le langage seul peut prêter ici à l'équivoque. Nous disons : j'aime la chasse, le jeu, la marche, etc. (1) et il semble que nous entendions par là que l'objet de nos désirs soit la chasse, le jeu ou la marche en eux-mêmes, c'est-à-dire l'action en tant qu'action. En réalité, il n'en est rien ; ce que nous aimons de ces actes, c'est l'effet que leur accomplissement produit sur notre sensibilité, production de plaisir, destruction de souffrance ou les deux à la fois. L'objet véritable du désir est ici dissimulé par l'expression qui le traduit. C'est, du reste, à la faveur de cette équivoque de langage que s'est introduite l'idée que, parmi les désirs postérieurs à nos premières impressions de plaisir et de douleur, il y en avait d'espèces profondément différentes. Si l'on a conçu qu'il existe des *désirs* d'une nature désintéressée, comme le désir du vrai ou celui du beau, c'est parce qu'on n'a pas réfléchi que désirer le vrai, c'était désirer savoir le vrai, et que désirer le beau, c'était désirer le contempler, ce qui revient à dire que les prétendus désirs désintéressés sont les désirs des plaisirs spéciaux que nous éprouvons à connaître le vrai et à contempler la beauté. Si l'on a conçu, d'autre part, que les désirs altruistes (par exemple celui de voir une personne que nous aimons ne plus souffrir ou éprouver du plaisir) sont des désirs où notre propre plaisir et notre propre souffrance ne jouent aucun rôle, c'est qu'on n'a pas assez remarqué que nous souffrons en nous représentant la souffrance d'autrui, que nous jouissons en nous représentant sa jouissance (2).

(1) Rabier, *Leçons de philosophie*. Psychologie, chap. xxxvi.
(2) Cf. Spinoza, *Éthique*, liv. III, prop. XXVII.

Et, sans doute, nous avons l'illusion que certains de nos désirs sont entièrement indépendants de nos plaisirs et de nos peines, parce qu'au moment où nous nous occupons du plaisir ou de la douleur d'autrui, nous ne pensons pas aux nôtres. Mais pensons-nous au plaisir que nous éprouvons au moment où nous jouons, où nous chassons, où nous mangeons ? Nous ne pensons qu'à jouer, à chasser ou à manger. Qui prétendra cependant que nous accomplissons ces actes pour autre chose que pour le plaisir que nous en attendons ? Cela est si vrai que, dès que ces actes cessent d'être des causes de plaisir pour une raison ou pour une autre, nous cessons de les désirer. Or, si nous désirons ces actes pour le plaisir qu'ils nous procurent, sans toutefois réfléchir à ce plaisir et sans penser à autre chose qu'à l'acte lui-même, n'est-il pas infiniment vraisemblable qu'il en est de même non seulement lorsqu'il s'agit de nos désirs du vrai et du beau, mais encore lorsqu'il est question de nos désirs altruistes? — En somme, ceux de nos désirs qui sont postérieurs à nos premières impressions de plaisir et de souffrance n'aspirent pas à l'action pour l'action. Ils sont tendus non pas vers l'acte lui-même, mais vers les effets sensibles de l'acte (1) ; de sorte que, s'ils étaient les seuls désirs, la définition du bonheur devrait être formulée en fonction des idées de plaisir et de peine.

Seulement, comme nous l'avons dit, ces désirs ne sont pas les seuls ; ils n'existent que parce qu'au fond de notre nature résident des tendances fondamentales dont l'essence et la direction sont la cause de nos premières impressions sensibles, impressions qui réagissent ensuite sur elles et les font dévier de leur direction première. Or, si le bonheur doit être défini, il doit l'être à l'aide de la connaissance de la fin à laquelle aspirent ces tendances premières. Pour savoir si nous devons nous déclarer satisfaits des conclu-

(1) Cf. Kant, *Critique de la Raison pratique*, théor. II (Paris, F. Alcan).

sions de l'eudémonisme aristotélicien, il faut donc que nous examinions si ces tendances fondamentales doivent être conçues comme tendant à des actes pour ces actes ou à des actes pour les résultats de ces actes.— Or d'abord,il est *possible* que les tendances primitives de la nature humaine, bien qu'elles ne tendent ni au plaisir ni à éviter la douleur, tendent à l'acte pour ses effets. Toute action satisfaisant une tendance est un certain changement dont la conséquence est une modification de l'être qui l'accomplit. Par exemple, l'homme qui mange est modifié dans son état interne par cet acte même. Un acte accompli conformément à une tendance a donc pour effet de transformer l'état de l'individu qui le fait et de l'amener à un état nouveau. Qu'en résulte-t-il ? Que, sans doute, on peut concevoir les tendances premières comme tendant à l'acte pour l'acte, mais qu'on peut les concevoir aussi bien comme tendant à l'acte pour ses résultats, pour ses conséquences. Il est donc *possible* que le bonheur ne soit pas un acte mais un effet d'acte. — Mais il y a mieux ; cela est *probable*. Ne serait-il pas invraisemblable, en effet, que toutes les tendances dérivées tendissent à l'acte pour ses effets, tandis que les tendances primitives tendraient à l'acte pour l'acte ? Ne serait-ce pas d'autant plus invraisemblable que les tendances dérivées sont visiblement des modifications et des transformations des tendances primitives ? Comment donc admettre que les unes aient une fin d'une nature, tandis que les autres en auraient une d'une espèce toute différente ? Il y a peut-être quelque dissemblance entre les fins des tendances primitives et celles des tendances dérivées ; on ne peut supposer qu'elles ne soient pas d'essence semblable. En somme le bonheur pourrait bien être un *état* qui suppose des actes que le désir désire, plutôt qu'un acte ou qu'un groupe d'actes. La définition aristotélicienne reste donc douteuse.

Du reste, à supposer que le bonheur ne soit qu'un acte, la valeur de cette définition ne serait pas encore entièrement prouvée.

Le propre de chaque homme est, en effet, d'être essentiellement individuel. Nous naissons tous, assurément, avec certaines dispositions fondamentales qui ne varient pas quand on considère les hommes à travers l'espace, et qui semblent s'être peu modifiées, lorsqu'on étudie le développement de l'humanité depuis l'époque où elle possède le souvenir d'elle-même. Mais ces dispositions fondamentales n'existent *seules* et isolées chez aucun d'entre nous. Elles forment une sorte de trame sur laquelle brodent, chez chaque individu, les tendances multiples qui résultent de l'entre-croisement en lui d'une foule d'hérédités. L'existence de ces tendances chez chaque individu se manifeste d'ailleurs de diverses façons : par les différences des organisations individuelles ; par celles des sensibilités individuelles ; bref, par toutes les marques qui différencient chaque personnalité du type général auquel elle appartient. Or il en résulte une conséquence grave. Si le bonheur réside en effet, dans l'activité conforme aux tendances, quel doit-il être pour les individus? L'eudémonisme aristotélicien répond qu'il doit être de vivre en homme. Il devrait répondre qu'il doit être de vivre en individu, d'agir en harmonie non pas avec certaines des tendances, mais avec toutes. Si l'acte propre de l'homme est l'acte qui le différencie des autres êtres, l'acte propre de l'individu est celui qui le différencie des autres hommes. Si le bonheur réside dans l'activité en tant qu'activité, il doit donc résider dans l'activité individuelle pour chaque individu.

Comment éviter cette conclusion ? Il n'y aurait pour cela que trois moyens. Prouver que nous ne tendons primitivement qu'à des actions purement humaines et que nos dispositions individuelles ne se développent qu'en conséquences de ces tendances primitives. Mais il faudrait alors que chaque homme naquît *l'homme en soi* et ne devînt individu qu'ensuite. Or cela est mani-

festement faux. — Prouver que nous ne pouvons pas nous satisfaire à la fois dans nos aspirations humaines et dans nos aspirations individuelles. Mais, outre que cela n'est pas certain, il resterait à démontrer qu'il faut, pour être heureux, sacrifier la satisfaction des tendances individuelles à celle des tendances humaines. Or, si le bonheur est l'activité conforme aux tendances, pourquoi sacrifier les unes plutôt que les autres? — Prouver que la satisfaction des tendances humaines est supérieure à celle des tendances individuelles. Mais comment le fera-t-on, si l'on n'a pas déjà une idée exacte de ce que devrait être la vie, idée par rapport à laquelle on mesurerait la supériorité relative de ses diverses formes? Autrement dit, comment le faire sans tourner dans un cercle vicieux?

En résumé, le principe d'après lequel le bonheur consiste dans l'activité conforme aux tendances ne paraît pas conduire aux conclusions de l'aristotélisme, mais à celle-ci : chaque individu aura raison d'agir en individu et de se satisfaire dans *toutes* ses aspirations.

Ainsi, la thèse de l'eudémonisme aristotélicien, bien qu'elle paraisse beaucoup plus proche de la vérité que les précédentes, reste discutable. Assurément, l'activité joue un rôle dans le bonheur. L'action est nécessaire pour y atteindre; elle l'est pour s'y maintenir. Même, il est telle de nos fonctions qui ne peut être interrompue sans que l'état qu'elle entretient en nous et qui contribue à nous rendre heureux se détruise aussitôt. Telles sont les fonctions essentielles de notre vie physique. Mais est-ce à dire que des actions nécessaires au bonheur constituent tout le bonheur? L'erreur de l'eudémonisme aristotélicien paraît être d'avoir pensé que l'homme souhaitait l'activité uniquement pour l'activité. Il semble qu'il ne la désire que pour ses effets, ses résultats. La santé suppose l'accomplissement des fonctions ; est-ce à dire

qu'elle se confond avec lui, et n'est-elle pas plutôt une sorte d'équilibre et d'harmonie qui en est la conséquence ? Le bonheur pourrait bien être comme la santé un effet de l'activité plutôt que l'activité elle-même, un équilibre résultant d'actes plutôt qu'un acte.

Que si, cependant, on veut prendre le mot d'acte dans un sens assez spécial, il faudra dire que le bonheur n'est possible que par la perpétuation d'un acte d'une certaine nature. Nous l'avons montré, en effet, le bonheur suppose, comme une de ses conditions nécessaires, l'existence de la conscience de lui-même chez l'être heureux. Pour être content de son sort, il faut le connaître ; il faut en avoir une représentation. Or, un être qui a conscience de lui-même agit au moment où il en a conscience. Tout état de conscience peut, en effet, être défini comme une action. En ce sens l'acte de la conscience est nécessaire au bonheur. Seulement il n'est pas voulu pour lui-même. Il ne l'est que pour autre chose. Car ce n'est pas parce que nous avons conscience de nous que nous sommes heureux. Notre bonheur provient de ce que, quand nous avons conscience de nous-mêmes, nous nous trouvons en même temps dans un certain état qui reste à définir. C'est cet état qui est l'essentiel du bonheur. Le reste n'en est que la base. C'est lui que nous désirons vraiment puisque nous désirons être heureux. Il est la fin. L'acte de la conscience n'est qu'un moyen qui nous permet d'y atteindre.

Bref, l'eudémonisme aristotélicien a très bien compris comment l'activité jouait un rôle considérable dans le bonheur. Mais il n'a pas démontré que l'activité était, en elle-même, le but véritable de nos tendances. L'action lui a paru le seul but de nos aspirations. Elle semble n'être pas un but mais un instrument. Moyens, les fonctions qui servent à maintenir l'équilibre de la santé ; moyen, la conservation de l'acte de notre conscience. L'aristotélisme a bien fait voir quelle est la condition première du bonheur. Il est

douteux qu'il en ait marqué exactement le caractère différentiel et principal.

V

Le bonheur ne peut être défini en fonction ni de la notion du plaisir, ni de celle de la souffrance, ni de celle de l'activité en tant que telle. Quelle idée faut-il donc s'en faire ?

A cette question, les philosophes que nous avons appelés les eudémonistes pessimistes répondent : Le bonheur est inconcevable parce qu'il est impossible. Pour eux, les tendances humaines sont sans fin ; comment ne serait-ce donc pas une tâche vaine de chercher à découvrir ce qui peut satisfaire l'homme dans ses aspirations ?

Nul n'a, peut-être, mieux formulé cette idée que Schopenhauer. Ce qu'il appelle la volonté et ce que nous appelons les tendances est selon lui, un être monstrueux et insatiable. Rien ne peut l'assouvir. La volonté se subordonne l'entendement (1) ; elle l'asservit et prétend le réduire à n'être que l'instrument de ses satisfactions passagères. Mais il est justement de son essence de ne pouvoir être satisfaite (2). Elle se perd dans une recherche éternelle sans limite et sans objet. L'entendement ne saurait donc ni découvrir la fin à laquelle elle aspire, ni lui montrer les moyens d'y atteindre. Sa seule ressource, pour se délivrer d'elle, est de comprendre son absurdité, de lutter contre elle, de renoncer au vouloir-vivre et de l'anéantir. Bref, il n'est pas de bonheur possible pour l'homme ; et, si la vie heureuse est la seule souhaitable, l'homme ne peut ni se représenter ce que serait une telle vie, ni surtout la réaliser.

Devons-nous donc, puisque nous avons vu les définitions admises

(1) *Le Monde comme Volonté*, trad. Burdeau, t. III, p. 13 sqq.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 169.

du bonheur se détruire une à une, conclure immédiatement comme conclut Schopenhauer et renoncer à résoudre le problème que nous avons posé ?

Un tel parti serait, semble-t-il, prématuré. Si les définitions du bonheur admises par les eudémonistes hédonistes, négatifs et aristotéliciens ne nous paraissent pas acceptables, nous ne saurions en inférer immédiatement que *toute* définition du bonheur soit absolument impossible. D'autre part, il est extrêmement probable qu'il doit y avoir une notion déterminable du bonheur. On ne peut concevoir une force sans une grandeur et une direction. On ne peut concevoir davantage une tendance sans une intensité et une direction. Or, si toutes nos tendances ont un sens, il suffit que les tendances primitives qui existent chez tous les hommes aient le même sens et que, chez les individus, elles ne se contrarient pas entre elles, pour qu'il doive être possible de découvrir l'état qu'elles aspirent toutes à réaliser et de donner, par suite, une définition de cet état. Or rien ne prouve jusqu'à présent que ces conditions ne soient pas remplies.

Mais Schopenhauer n'a-t-il pas réussi à démontrer la vérité de sa conception pessimiste? Si ses arguments étaient décisifs, nous aurions tort de persévérer dans notre recherche de la définition du bonheur.

Ces arguments peuvent se réduire à trois principaux : l'un, purement métaphysique ; les deux autres, expérimentaux.

Le premier est de telle nature qu'étant donné le point de vue où nous sommes placés, il ne porte aucunement contre nous et ne saurait nous inquiéter.

« Toute volonté est la volonté de quelque chose ; elle a un objet, un but de son effort; qu'est-ce donc que veut cette volonté qu'on nous donne comme l'essence du monde en soi, et à quoi tend-

elle (1) ? » Schopenhauer prévoit qu'on ne manquera pas de lui poser cette question, et il y répond. Il répond que la question n'a pas de sens. Un tel *problème* ne peut naître dans un esprit que si cet esprit confond le phénomène et l'être en soi. Le propre du phénomène est, en effet, d'être soumis à la loi de la causalité. Mais, par rapport à l'être en soi, le mot de cause n'a plus de signification. Se demander quelle est sa cause, c'est se poser un problème qui ne peut être résolu, un problème analogue à celui-ci : « Le fer est-il en bois ? » Or, chercher ce que veut la volonté, qui est l'être en soi, c'est chercher quelle est sa cause ; car c'est examiner pourquoi cette volonté existe. La connaissance de la fin de la volonté serait, en effet, celle de son but, de sa cause finale. Se poser une pareille question, c'est donc se poser un problème insoluble. D'où Schopenhauer conclut qu'il n'y a pas lieu de chercher quelle est la fin de la volonté.

Une argumentation de ce genre ne saurait nous toucher, étant donné le but que nous poursuivons.

En examinant, en effet, l'état que tendent à réaliser nos tendances — qui sont pour nous ce que Schopenhauer appelle la volonté — nous n'avons nullement la prétention d'expliquer par la connaissance de cet état pourquoi ces tendances existent ni pourquoi elles tendent à le réaliser. Nous cherchons tout autre chose. Nous nous efforçons de prendre conscience de la fin qu'en fait notre nature tend à produire, *quelle que soit la raison pour laquelle elle y tend* (2), afin de savoir comment il est sage de vivre, quel que soit le motif pour lequel la sagesse est ce qu'elle est. Or, s'il est possible, comme le dit Schopenhauer, que la connaissance de la cause efficiente ou finale de la volonté soit au-dessus des forces de la raison humaine, il n'en résulte nulle-

(1) *Le Monde comme Volonté*, t. I, p. 168.

(2) En ces matières, comme le dit Aristote, il suffit de connaître τὸ ὅτι : le διότι importe peu.

ment qu'en analysant les désirs, nous ne puissions pas découvrir quel est, en fait, l'état qu'ils tendent spontanément à produire. L'argument de Schopenhauer porte contre le métaphysicien, qui se demande : Pourquoi ce qui existe existe-t-il ? pourquoi la volonté et les tendances sont-elles ce qu'elles sont ? pourquoi aspirent-elles à ce à quoi elles aspirent ? Il ne porte pas contre le moraliste, qui examine à quoi tendent les tendances humaines, non pas pour les expliquer, mais seulement pour pouvoir dire à l'homme : « Voilà ce à quoi tu aspires par nature, quelle que soit la raison pour laquelle tu y aspires ; voilà donc la façon dont tu devrais vivre. » Car le moraliste n'applique pas à l'être en soi l'idée de cause et ne cherche pas la raison d'être des tendances de l'homme. Il prend seulement connaissance de leur sens et de leur direction, ce qui est tout différent. Et rien ne prouve, dans l'argument de Schopenhauer, que l'effort pour aboutir à cette connaissance doive être nécessairement impuissant.

Les preuves que Schopenhauer tire de l'expérience sont d'un caractère plus troublant.

Jamais aucun homme n'est satisfait. Tout désir fait immédiatement place à un désir nouveau. L'homme rêve une satisfaction et il lui semble que, s'il l'a une fois obtenue, il sera au comble de ses vœux. Mais il n'est pas plus tôt arrivé à ce qu'il souhaitait qu'il rêve une satisfaction nouvelle. Tout désir est une déception non encore reconnue. Toute prétendue satisfaction est une déception reconnue. L'homme va ainsi, de désir en désir, d'espoir en espoir, toujours souhaitant, toujours mécontent, condamné à ne jamais trouver ce qu'il cherche et pourtant à chercher toujours ce qu'il ne trouvera jamais. La volonté est la roue d'Ixion ou bien encore le tonneau des Danaïdes (1). Elle est une hydre inassouvie. D'où

(1) *Le Monde comme Volonté*, t. I, trad. Burdeau, p. 202. (Paris, F. Alcan).

Schopenhauer conclut qu'aucun bien n'est possible et que, dans sa forme humaine, la nature ne peut obtenir aucune satisfaction durable (1).

La conclusion est certainement hâtive. Il n'est pas sûr qu'en fait la volonté soit, chez tous les hommes, aussi impérieuse que Schopenhauer veut bien le dire. Il est fort possible qu'il y ait eu et qu'il y ait dans le monde des hommes contents de leur sort. Combien de sages se sont proclamés heureux! Épicure, les stoïciens, Spinoza ont affirmé leur bonheur. De quel droit douterait-on qu'ils soient arrivés à le réaliser? Or, s'ils étaient heureux, c'est sans doute que le bonheur n'est pas impossible à l'humanité; et, s'il est possible, quelle que soit la voie par laquelle l'homme peut y arriver, le pessimisme de Schopenhauer est une exagération. Du reste, à supposer même que Schopenhauer ait raison quand il affirme que, chez aucun homme, le désir n'est jamais tari, cela prouverait-il qu'il ne puisse pas l'être? Le fait ne saurait ici juger la possibilité. Il se peut qu'aucun homme n'ait jamais vécu comme il faudrait vivre pour être heureux. En résulterait-il qu'il fût impossible de l'être, et que toute définition du bonheur fût contradictoire? Si les hommes sont en proie à une foule de désirs inassouvis, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pour eux aucun moyen d'en être libérés. Le bonheur peut n'avoir jamais été atteint et n'en être pas moins non seulement définissable, mais encore à la portée des forces humaines. Le tort de Schopenhauer paraît être de n'y avoir pas songé.

Mais peut-on dire qu'il n'y ait aucunement songé? C'est peut-être à cela qu'il pense, quand il déclare que l'homme évolue nécessairement sans cesse entre deux formes de la souffrance : le désir et l'ennui. Qu'est-ce, en effet, que le désir? C'est la douleur. Schopenhauer le proclame formellement. Qu'est-ce que la satisfaction

(1) *Le Monde comme Volonté*, t. I, trad. Burdeau, p. 321 sqq.

du désir ? C'est l'inévitable et immédiat ennui (1). Or s'ennuyer, c'est souffrir, comme désirer est souffrir. L'homme est donc par nature la proie de la souffrance. La vie est le mal ; elle ne peut être rien d'autre.

Est-ce, cette fois, l'argumentation décisive ?

Sans doute, le désir est très souvent accompagné de souffrance ; sans doute même on peut dire que quiconque désire est toujours troublé, et reconnaître que le trouble ne diffère de la douleur que « comme le petit du grand » (2). Sans doute on peut faire remarquer qu'ou le désir est satisfait et il est anéanti, ou il dure et il est, au moins momentanément, contrarié. Il faut donc bien avouer qu'entre la douleur et le désir il existe un rapport des plus étroits. Mais peut-on assimiler entièrement le désir et la douleur ? Remarquons que le désir est la condition du plaisir, puisque le plaisir est le signe et l'effet de la satisfaction d'une tendance. Remarquons, d'autre part, que, quand nous avons un désir, si nous nous représentons que sa satisfaction ne saurait tarder et que cette satisfaction nous causera du plaisir, nous l'accueillons sans tristesse et sans peine. Est-il donc bien vrai que le désir soit toujours aussi cruel que Schopenhauer le prétend ? — Et assurément la présence ou l'absence du désir sont pour beaucoup dans notre bonheur ou notre malheur ; nous le montrerons bientôt. Il n'en est pas moins vrai que c'est exagérer de confondre d'une façon absolue, comme le fait Schopenhauer, la souffrance avec le désir. Il est au moins un cas où le désir ne trouble pas profondément le bonheur, c'est quand celui qui l'éprouve est sûr de pouvoir bientôt le satisfaire.

Quant à l'ennui, Schopenhauer constate avec beaucoup de justesse qu'il est souvent la suite de la satisfaction. Mais il ne semble

(1) *Le Monde comme Volonté*, t. I, trad. Burdeau, 333 sqq.

(2) Leibnitz, *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. xx.

pas qu'il faille en conclure qu'il soit inévitablement lié avec elle. L'ennui paraît être, en effet, non pas la conséquence de la paix intérieure et du contentement, mais l'état d'une âme qui désire et qui est déjà sortie du contentement. Celui qui s'ennuie, c'est celui qui n'est pas satisfait du présent, qui est en proie à un désir vague et imprécis, à une aspiration vers un inconnu, à un souhait mal formulé de plaisir. S'ennuyer, c'est se représenter qu'on pourrait jouir quand on ne jouit pas et souhaiter la jouissance sans penser à aucun moyen précis de se la procurer. Qui sait donc si celui qui aurait compris que le plaisir n'est pas un bien et ne fait pas partie du bien, si celui qui se serait, par suite, habitué à le mépriser ressentirait les atteintes de l'ennui ? Avoir conscience que l'idéal est de ne rien désirer, et constater qu'on a réalisé en soi l'équilibre des désirs serait peut-être le contentement suprême. Il n'est nullement certain que celui qui aurait réussi à produire et à maintenir en lui cet état s'ennuirait aucunement. Il n'est donc nullement certain que l'homme soit condamné à souffrir toujours, tantôt par la satisfaction, tantôt par le désir.

Ainsi, les arguments sur lesquels Schopenhauer établit les bases de son pessimisme moral ne paraissent pas de nature à décourager définitivement le moraliste qui recherche une définition philosophique du bonheur (1). Et, assurément, Schopenhauer a regardé l'humanité d'un œil perspicace. Il a admirablement vu ce qui empêche la plupart des hommes d'être heureux. Faut-il en conclure avec lui que toute définition du bonheur soit impossible ? ou faut-il simplement en tirer cette affirmation que les hommes sont « des fous » qui ne se comprennent pas suffisamment eux-mêmes et qui calculent mal leur vie ? Nous ne le saurons qu'après

(1) Du reste, Schopenhauer a lui-même indiqué les moyens sinon d'être heureux, du moins d'être le moins malheureux possible. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. Cantacuzène (Paris, F. Alcan).

avoir repris nous-mêmes le problème de la nature du bonheur et avoir examiné, par une analyse directe, s'il n'est pas possible d'en trouver une définition philosophique.

VI

De tout ce que nous avons dit précédemment, il résulte que la question de savoir ce qu'est le bonheur se réduit à la suivante : Quel est l'état que tendent spontanément à réaliser, chez chacun des individus conscients, les tendances fondamentales de notre nature, celles qui précèdent en chacun de nous les impressions de plaisir et de douleur, celles dont la présence dans notre moi est la cause première de ces impressions ? La direction de ces tendances est, en effet, la raison la plus profonde de toutes nos aspirations ; c'est surtout parce qu'elles sont ce qu'elles sont que l'individu sent ce qu'il sent et, par suite, désire ce qu'il désire. Nos désirs dérivés n'existent donc que parce que ces tendances tendent à l'état auquel elles aspirent. Ils ne sont que des efforts plus ou moins maladroits pour les satisfaire.

Bien entendu, d'ailleurs, en cherchant en quoi consiste cet état, nous ne prétendons nullement expliquer *pourquoi* ces tendances existent en nous. Nous n'avons pas besoin d'une pareille explication. Nous nous demandons seulement comment il est sage pour l'homme de vivre, étant donné sa nature. Or, pour l'avoir trouvé, il suffit que nous sachions : 1° à quoi aspire la nature humaine, par essence, dans chaque individu ; 2° quelle est la série d'actes qu'il est logique d'accomplir, étant donné le sens de ses aspirations. Il ne nous importe donc aucunement de savoir pour quelle raison la nature aspire à ce à quoi elle aspire, ni même s'il y a une raison pour qu'elle le fasse.

Cela posé, disons tout de suite, afin de faciliter la lecture des pages suivantes : 1° qu'il semble que chacune de nos tendances primitives tende à substituer à l'état dans lequel elle est un état dans lequel elle ne soit plus ; 2° que la nature doit être conçue, par suite, comme tendant, en chaque individu conscient, à substituer à l'état dans lequel elle est avec toutes ses tendances, un état dans lequel elle soit délivrée de toute tendance ; 3° que, par conséquent, un individu serait parfaitement heureux s'il avait conscience de lui-même et s'il ne désirait rien, et serait, par suite, très proche du bonheur s'il n'avait que des désirs dont il serait sûr de pouvoir se délivrer dès qu'il le voudrait.

C'est ce que semblent établir divers raisonnements concordants.

*
* *

A quoi tend toute espèce de tendances ? A se satisfaire, évidemment. C'est là une proposition indiscutable et qui n'a pas besoin de démonstration. Ell s'applique également aux tendances dérivées et aux tendances primitives.

Mais en quoi consiste la satisfaction des tendances ? Le problème est plus délicat. De plus, sa solution peut être différente pour les tendances dérivées et les tendances primitives.

Examinons, pour nous en rendre compte, ce qui se produit quand une quelconque de nos tendances reçoit sa satisfaction.

Il y a, en pareil cas, trois phénomènes notables :

1° La satisfaction de toute tendance suppose, d'abord, un acte Cet acte est accompli tantôt par l'individu qui éprouvait la tendance satisfaite, tantôt indépendamment de la volonté de cet individu. Par exemple, c'est l'individu qui agit quand il a soif et qu'il boit. Ce n'est pas lui qui agit quand il a trop chaud, qu'il désire que la température s'abaisse et que ce phénomène se produit. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, l'acte dont

l'accomplissement a pour effet la satisfaction de l'individu consiste dans une certaine modification de l'état général des choses, modification telle qu'elle a pour conséquence une transformation des représentations du sujet dont la tendance est satisfaite par cet acte.

2° Au moment où la tendance satisfaite reçoit sa satisfaction, l'individu chez lequel elle existait éprouve *généralement* une impression de plaisir. L'intensité de cette impression varie, d'ailleurs, sous l'action de diverses causes encore mal analysées et qui paraissent tenir à la disposition spéciale des nerfs, à la rapidité des effets de l'acte produit, plus encore qu'à l'importance et à l'intensité de la tendance satisfaite. Il arrive, d'ailleurs, que cette impression de plaisir ne se produise pas. En tous cas, elle ne dure jamais qu'un temps très court après lequel elle s'évanouit.

3° Enfin, quand l'acte dont l'effet est de satisfaire la tendance se trouve achevé, il se produit dans le moi un état d'équilibre momentané. La jouissance cesse, et la tendance satisfaite disparaît. Par exemple, si je désirais manger parce que je souffrais, et si j'ai supprimé ma souffrance en mangeant, je cesse de désirer manger. De même, si je désirais un plaisir et que j'aie réussi à me le procurer, tant que le plaisir dure dans ma conscience avec l'intensité que je désirais, je cesse de le désirer. Bref, toute tendance satisfaite est une tendance au moins momentanément anéantie.

Il est facile de constater, en étudiant nos différentes espèces de désirs dérivés (c'est-à-dire postérieurs à nos premières impressions de plaisir et de peine), que ces trois phénomènes se produisent régulièrement au moment de la satisfaction de nos tendances. Nous n'insisterons donc pas davantage sur ce premier point.

Quel est maintenant, des trois éléments qui concourent ainsi à la satisfaction de nos désirs, celui que le désir souhaite véritablement ; par conséquent aussi celui dont la présence constitue l'essence même de la satisfaction ?

Dirons-nous, d'abord, que la tendance tend à l'acte pour l'acte lui-même ? Nous avons déjà parlé de cette question à propos de l'eudémonisme aristotélicien et indiqué que cette opinion nous paraissait fort peu vraisemblable. Celui qui désire accomplir une action ne la désire que pour ses conséquences. Par exemple, désirer manger, ce n'est pas désirer manger pour manger. Parmi ceux qui éprouvent le désir de manger, il en est de deux espèces. Les uns ont faim, ressentent un certain vide, une certaine souffrance, et leur désir est de faire disparaître ce vide, cette souffrance, ainsi que le désir qui en résulte. Les autres souhaitent le plaisir de manger. C'est un désir du premier genre que celui de l'homme qui, une fois rassasié, s'arrête de manger et ne fait rien pour se rendre l'appétit et pouvoir manger à nouveau. C'est un désir du second genre que celui de l'individu qui, comme le faisaient les anciens Romains, essaye, quand il n'a plus faim, de se rendre l'appétit par des moyens artificiels pour pouvoir recommencer à manger et à en jouir. Mais, dans les deux cas, quel est le but de l'acte ? Ce n'est pas de manger. C'est d'éprouver *les effets* de l'acte de manger. Bref, le désir ne désire l'acte que comme un moyen, non comme une fin. Comment expliquer, s'il en était autrement, que, quand nous avons un désir, si nous concevons que des actes différents peuvent également le satisfaire, nous désirions indifféremment les uns ou les autres ? Si un même désir peut nous faire souhaiter des actes dissemblables, c'est donc que la fin du désir n'est pas l'acte lui-même, mais que l'acte n'est, par rapport à sa satisfaction, qu'un moyen. En somme, à bien considérer les choses, les actes nous sont indifférents en eux-mêmes. Ils ne nous intéressent que par les effets qu'ils ont sur notre moi. Dès lors, si nous voulons définir la fin de nos tendances primitives, ce n'est pas parmi les actes qu'il faut la chercher, mais parmi les conséquences qu'ont les actes sur notre sensibilité.

S'il en est ainsi, la satisfaction doit donc consister, soit dans la suppression de la souffrance, soit dans la production du plaisir, soit dans l'anéantissement du désir : trois phénomènes qui sont les effets sur la sensibilité des actes conformes aux tendances.

Or, d'abord, si l'on considère les désirs *dérivés*, ceux qui sont *postérieurs à nos premières impressions de plaisir et de souffrance*, il semble que les uns ne trouvent leur satisfaction que dans la présence actuelle du plaisir, et que les autres ne trouvent la leur que dans la suppression de la souffrance. — Par exemple, les désirs d'action, quand ils se produisent chez un individu qui ne souffre pas, sont des désirs du plaisir; celui qui, comme on dit faussement, désire jouer pour jouer, boire pour boire, manger pour manger, sans qu'aucune souffrance précède son désir, est, en effet, un homme qui, se représentant un acte qui lui a causé du plaisir, désire accomplir cet acte à cause du plaisir qu'il en attend. Naturellement, celui-là place sa satisfaction dans la présence du plaisir; c'est ce qui explique, d'ailleurs, pourquoi, comme le langage l'exprime, il paraît désirer l'acte pour l'acte. La condition de la présence du plaisir chez un individu est, en effet, la présence, chez lui, d'un désir et l'action conforme à ce désir. Celui qui cherche le plaisir dans un acte est donc logiquement amené à essayer d'entretenir en lui le désir de l'acte, condition de l'accomplissement agréable de ce même acte. Il a donc inévitablement l'air de désirer l'acte pour l'acte. — Au contraire, ceux de nos désirs qui naissent de la perception d'une souffrance ont visiblement pour but la destruction de cette souffrance même. C'est le cas des désirs correspondant à nos besoins, quand nous souffrons, par exemple, de la faim, de la soif ou de l'absence d'exercice. Ici, le plaisir n'est plus le but ni l'essence de la satisfaction. Il semble que ce qui est souhaité soit simplement la disparition de la souffrance et le retour de l'individu au calme. — Enfin, il est certains désirs dérivés qui se produisent à la fois pour éviter une souffrance et pour procurer un plaisir à celui

qui les éprouve, de sorte que leur but est double et intermédiaire entre les deux précédents. — Il semble donc que le but réel des tendances *dérivées* soit tantôt la production et le maintien d'un plaisir, tantôt la suppression d'un état de souffrance. Il semble donc aussi que l'essence de leur satisfaction soit la présence du plaisir et l'absence de la douleur ; de sorte que, si nos désirs *dérivés* s'anéantissent en se satisfaisant, ce n'est pas parce qu'ils sont anéantis qu'ils sont satisfaits, mais parce qu'ils sont satisfaits qu'ils sont anéantis.

Mais en est-il de même de nos tendances *primitives*, celles dont nous avons montré que l'existence était l'une des raisons d'être de nos premiers plaisirs et de nos premières douleurs, celles dont tous nos désirs particuliers ne sont que des dérivations, celles dont la fin est, par suite, la vraie fin que poursuit spontanément la nature humaine, et pour laquelle elle cherche tout ce qu'elle cherche? Il est clair que nous ne pouvons pas l'admettre. Nous ne pouvons, en effet, prétendre que ces tendances tendent au plaisir comme à leur fin, puisque c'est seulement si elles existent que le plaisir est possible pour l'être chez lequel elles existent. Nous ne pouvons davantage affirmer qu'elles aspirent à éviter la douleur. Car un être ne peut pas plus connaître et fuir la douleur qu'il ne peut connaître et chercher le plaisir s'il ne tend à rien avant d'en éprouver. Enfin, les tendances primitives étant foncièrement de même nature que les tendances dérivées, puisque celles-ci n'en sont que le développement, il est difficile de prétendre qu'elles tendent à l'acte pour l'acte et non pas à l'acte pour ses effets. Il faut donc que nos tendances primitives soient conçues comme aspirant à une satisfaction différente de celle à laquelle tendent nos tendances dérivées, et pourtant du même ordre. Or nous avons dit comment tout acte accompli en conformité avec une tendance a pour conséquence la réalisation d'un état de l'être tel que cette tendance ait disparu. La destruction de la tendance à laquelle il correspond est donc un

effet naturel de l'acte qui satisfait une tendance. D'autre part, la tendance dure tant que l'acte ne l'a pas détruite. Si donc les tendances *primitives* ne tendent ni à l'acte, ni au plaisir, ni à éviter la douleur, ne faut-il pas que nous les considérions, quel que soit leur nombre et quelle que soit leur espèce, comme tendant chacune de son côté à substituer, par l'acte, à l'état de l'être dans lequel elles sont, un état de l'être dans lequel elles ne soient plus ? Autrement dit, ne faut-il pas que nous pensions qu'elles tendent à s'anéantir elles-mêmes et à se satisfaire par la réalisation de l'état qui les fera disparaître ?

Mais est-ce donc là une chose que nous puissions soutenir ? Est-il intelligible qu'une tendance puisse se satisfaire de sa propre destruction ? N'est-il pas absurde, alors que tout dans le monde paraît chercher à durer, de prétendre que quelque chose dans l'être aspire à se réduire à néant ? — Objection dont la faiblesse apparaît dès qu'on vient à réfléchir à la nature de la tendance. Nous venons de dire, en parlant du pessimisme de Schopenhauer que la tendance et le désir ne se confondent pas avec la douleur. Mais nous avons reconnu qu'ils sont sinon une souffrance, du moins un trouble, et nous avons rappelé l'expression de Leibnitz : ils ne diffèrent de la douleur que « comme le petit diffère du grand ». En faut-il davantage pour comprendre que l'être conscient qui tend ne peut être satisfait de la tendance qu'il a et doit inévitablement chercher à s'en libérer ? La tendance, le désir ne peuvent se complaire en eux-mêmes ; ils ne peuvent que travailler à se rendre inutiles. Qui dit tendance dit effort, tension. Or un effort, une tension ne sont possibles et ne durent qu'autant qu'un obstacle les arrête et les empêche de produire leur effet. L'effort est une lutte. Toute lutte suppose quelque chose qui empêche celui qui lutte d'aboutir. Conçoit-on un ressort tendu qui ne travaillerait pas à se détendre en écartant l'obstacle qui le retient et cause sa tension, un arc bandé dont toutes les forces ne

concourraient pas à le débander? On ne conçoit pas mieux un effort qui ne tendrait pas à s'anéantir en se rendant inutile par la suppression de l'obstacle qui le fait durer. L'effort ne peut être conçu que comme un état transitoire et momentané qui fait tout le possible pour ne plus être. Il agit tout entier pour se détruire lui-même. Il se hait intérieurement lui-même. Il n'y a donc rien d'invraisemblable à supposer que les tendances premières de la nature humaine tendent à se satisfaire de leur propre destruction.

A quoi, dès lors, devons-nous juger que tend primitivement la nature humaine, si ces premières observations sont exactes?

La conclusion paraît s'imposer. Si chacune de nos tendances fondamentales tend, de son côté, à se satisfaire en modifiant l'état de l'être dans lequel elle est, de façon à n'être plus, toutes ensemble doivent être conçues comme tendant à substituer à l'état de la nature dans lequel elles sont un état d'où elles soient toutes exclues. La fin à laquelle aspire spontanément la nature doit être conçue comme la réalisation d'un état où soient supprimés tous les désirs primitifs et, par conséquent, aussi tous les désirs dérivés. Le bonheur *parfait* doit donc être défini : l'état où se trouverait un être conscient (1) dont tous les désirs seraient détruits.

*
* *

Cette conclusion est fortement corroborée quand, au lieu de porter l'attention sur l'état que les tendances tendent positivement à produire, on la porte sur ce que chaque tendance tend à détruire, pour se satisfaire, dans l'état de l'être où elle se trouve.

(1) Rappelons que la conscience de soi est la première condition du bonheur. Cf. même chapitre, partie I.

Quel est, en effet, le propre de toute tendance quand elle passe à l'acte ? C'est, semble-t-il, de faire disparaître les causes occasionnelles de sa naissance et de son développement.

Nous avons des inclinations de deux espèces : les unes positives, les autres négatives. Nos inclinations positives sont nos désirs soit de faire quelque chose, soit qu'une chose se fasse. Nos inclinations négatives sont nos désirs soit de ne pas faire quelque chose, soit qu'une chose ne se fasse pas. Par exemple, ce sont des inclinations positives que le désir de manger ou le désir qu'il fasse moins froid. Ce sont des inclinations négatives que le désir de ne pas être malade ou le désir que la température ne s'abaisse pas.

Or, si nous examinons les causes occasionnelles de nos désirs *dérivés*, positifs et négatifs, nous trouvons que les uns et les autres naissent dans deux ordres de circonstances différentes.

Nos inclinations positives dérivées se forment, en effet, tantôt lorsque, éprouvant une souffrance actuelle, nous nous représentons que l'accomplissement d'un certain acte aurait pour conséquence de faire disparaître cette souffrance et de nous procurer en même temps un plaisir, tantôt lorsque, n'éprouvant actuellement ni plaisir ni souffrance à l'état fort, nous nous rappelons qu'un acte a eu jadis pour effet de nous procurer un plaisir positif. Dans les deux cas, il se produit alors une velléité d'agir qui est la première forme du désir, qui s'accentue, se précise et finit par devenir, après un espace de temps plus ou moins long, un désir positif. Par exemple, je souffre du froid ; je me rappelle qu'en allumant du feu, j'ai autrefois soulagé ma souffrance et je me suis procuré un plaisir ; je désire, par suite, allumer du feu. Ou bien, je suis dans un état de repos sans plaisir et sans souffrance. Je me rappelle un acte, un jeu, qui a été pour moi une cause de plaisir ; j'éprouve un désir d'accomplir cet acte et d'en jouir. Voi-

là les deux espèces d'inclinations positives et les deux types d'occasions qui en déterminent le développement.

De la même façon, nos inclinations négatives dérivées naissent en nous dans deux ordres de circonstances. D'abord, si nous sommes dans un état de plaisir et si nous nous rappelons que l'accomplissement d'un certain acte a eu pour effet de faire disparaître une fois notre plaisir, alors nous désirons que cet acte ne se produise pas. Ensuite, si, n'éprouvant actuellement ni plaisir ni souffrance, nous concevons un acte qu'il est possible que nous soyons obligés d'accomplir ou qui menace de se produire, et si nous nous rappelons que cet acte nous a causé une souffrance, nous souhaitons alors de ne pas faire cet acte ou qu'il ne soit pas fait. Par exemple, l'enfant qui joue, qui en éprouve du plaisir et qu'on appelle pour lui faire faire un travail ennuyeux, éprouve le désir de ne pas travailler. De même, si, étant à l'état de repos, je me rappelle que j'ai à faire une visite pénible, ou je prévois qu'il va se produire un phénomène physique ou social douloureux pour moi, je désire ne pas faire cette visite ou que ce phénomène ne se produise pas.

Bref, nos inclinations *dérivées* naissent tantôt quand, étant à l'état de repos, nous nous représentons un acte possible, accompli par nous ou autrement, comme devant être pour nous agréable ou douloureux, tantôt quand, éprouvant un plaisir positif ou une douleur positive, nous concevons un acte comme devant supprimer notre plaisir ou notre douleur.

Cela posé, est-il vrai que nos tendances, si elles passent à l'acte et réussissent à se satisfaire, suppriment les circonstances qui en occasionnent le développement?

Considérons, d'abord, ceux de nos désirs positifs qui naissent quand nous sommes à l'état de repos. Quelle est leur véritable cause occasionnelle? Ces désirs surgissent quand nous nous représentons un acte possible comme pouvant être pour nous la cause

d'un plaisir. D'où vient donc qu'ils se produisent? Évidemment, de ce que nous nous représentons *comme non-présent* le plaisir qui serait pour nous l'effet de l'acte que nous désirons. Car notre désir est précisément de rendre *présent* à notre conscience, par l'accomplissement de cet acte, le plaisir que, pour l'instant, nous considérons comme non-présent. L'occasion déterminante de notre désir est donc ici l'idée de la *non-présence* d'un certain plaisir. Or supposons maintenant que le désir qui naît de cette idée se satisfasse et que nous accomplissions l'acte que nous désirons pour le plaisir que nous en attendons. L'effet de cet acte sera de rendre présent à notre conscience le plaisir dont il s'agit. Il sera donc de supprimer en nous l'idée de la *non-présence* de ce plaisir. Il sera donc aussi de supprimer l'occasion déterminante du désir que son accomplissement satisfera.

Considérons maintenant le désir négatif quand il se produit chez un être qui se trouvait à l'état de repos. Quelle est son occasion déterminante? Un pareil désir naît en nous quand nous nous représentons que nous pourrions être obligés d'accomplir un acte ou qu'un acte pourrait bien se produire indépendamment de notre volonté de telle façon que nous en éprouvions une certaine souffrance. Il est la conséquence de l'idée que *la présence d'une souffrance est possible* ou *probable* pour nous par l'accomplissement d'un certain acte. Supposons maintenant que nous réussissions à faire que l'acte dont il s'agit ne nous menace plus. Notre désir sera satisfait. Mais pourquoi le sera-t-il? Évidemment, parce que nous nous serons arrangés de façon que la présence de la souffrance, que nous nous représentions comme possible ou comme probable, nous apparaisse impossible. Je cesse de désirer qu'un acte ne se produise pas quand que je cesse de craindre qu'il se produise, et je cesse de craindre qu'il se produise quand j'ai la certitude qu'il ne se produira pas. Bref, quand j'ai un désir négatif, c'est que je me représente une souffrance comme *pos-*

sible ou *probable* par un certain acte, et, si je réussis à satisfaire mon désir négatif, c'est que j'ai réussi à supprimer en moi l'idée de la possibilité ou de la probabilité de cette souffrance.

La satisfaction de ce premier ordre de désirs suppose donc bien la destruction de leurs causes occasionnelles.

Le phénomène est plus sensible encore chez l'individu qui, éprouvant une impression actuelle douloureuse ou joyeuse, conçoit que l'accomplissement d'un certain acte la ferait disparaître.

Soit, d'abord, un individu qui souffre et se représente que l'accomplissement d'un certain acte aurait pour effet de faire cesser sa souffrance et, en même temps, de lui procurer un plaisir conçu comme non-présent. Cet individu éprouve un désir d'accomplir cet acte, et la cause occasionnelle de ce désir est à la fois la présence en lui de la souffrance qu'il sent et l'idée de la non-présence du plaisir qu'il conçoit. Supposons maintenant que cet individu vienne à satisfaire son désir. Il n'y aura réussi que s'il est arrivé : 1° à détruire la souffrance présente; 2° à rendre présent le plaisir qu'il concevait comme devant être attaché à la disparition de cette souffrance. En effet, si la souffrance dure, le désir de la faire disparaître n'est pas satisfait, et, quand elle disparaît, celui qui l'éprouvait ressent un plaisir causé par son évanouissement. La satisfaction d'un désir né d'une douleur présente suppose donc la destruction, chez l'individu, des causes occasionnelles de ce désir même.

Même observation quand il s'agit du cas inverse. Un individu éprouve un plaisir. Il conçoit qu'un certain acte aurait pour effet de supprimer son plaisir et de lui causer, par conséquent, une souffrance. Autrement dit, il conçoit comme *possible* ou comme *probable* la disparition de son plaisir présent et la présence d'une souffrance absente. Cette conception est, chez lui, l'occasion d'un désir que cet acte ne s'accomplisse pas. Supposons que l'individu ait réussi à se satisfaire dans ce désir. C'est qu'il aura réussi à

conserver son plaisir actuel et à faire qu'il ne se représente plus comme possible ou comme probable la souffrance qu'il redoutait. Bref, c'est qu'il aura réussi à supprimer les causes occasionnelles de son désir.

Concluons donc. Quelle que soit l'espèce de nos désirs dérivés que nous considérions, du moment qu'un désir a reçu sa satisfaction, c'est que l'acte par lequel il a été satisfait a eu pour effet de supprimer sa cause occasionnelle. Nous pouvons donc considérer tous nos désirs dérivés, puisqu'ils tendent tous à se satisfaire, comme tendant à supprimer l'ensemble de leurs causes occasionnelles.

Remarquons immédiatement, d'ailleurs, que cette conclusion ne peut manquer d'être vraie des tendances primitives comme des tendances dérivées. Les tendances dérivées ne sont, en effet, nous l'avons dit, que des déviations des tendances primitives, résultant de nos premières impressions de plaisir et de douleur ; il ne peut donc pas y avoir de différence d'essence entre les unes et les autres. D'autre part, nous l'avons dit, il est de l'essence de l'effort de tendre à se rendre inutile, et il ne peut le faire qu'en supprimant ses causes occasionnelles. Nous pouvons donc considérer toute tendance comme tendant à détruire les circonstances qui la provoquent.

Traduisons, maintenant, en termes positifs, cette conclusion négative.

A quoi devons-nous, d'abord, concevoir que tendent nos tendances dérivées ? Leurs causes occasionnelles sont, pour les unes, la présence en nous d'une douleur à l'état fort ; pour d'autres, l'idée de la possibilité d'une souffrance ; pour d'autres encore, l'idée de la possibilité d'un plaisir absent. Tendant à détruire leurs causes occasionnelles, chacune de nos tendances *dérivées* tend donc soit à supprimer notre souffrance, soit à faire disparaître l'idée que nous avons de la possibilité d'une douleur, soit

à nous procurer un plaisir présent et positif. Nous pouvons donc dire que les tendances dérivées tendent, les unes à faire évanouir la souffrance, les autres à nous faire conquérir le plaisir, d'autres enfin aux deux à la fois. Cela revient à dire que ces tendances-là se satisfont par la présence du plaisir et par la destruction de la douleur.

Mais, quand nous examinons nos tendances primitives, nous trouvons que la conclusion précédente doit se traduire différemment à leur égard. Elles doivent être conçues comme tendant à supprimer leurs causes occasionnelles. Qu'en conclure ? Évidemment qu'elles tendent à substituer à l'état de l'être dans lequel elles sont un état dans lequel elles ne soient plus. Rien de plus. Car, dire qu'une tendance tend à supprimer sa cause, et dire qu'elle tend à modifier l'état de l'être dans lequel elle est de façon à ne plus être, c'est exactement la même chose. Or qu'est-ce qui, dans cet état d'où elles auraient disparu, serait le vrai élément de la satisfaction de ces tendances? Ce ne serait ni le plaisir ni la suppression de la douleur, puisque ces tendances ne sont précédées et causées par aucune idée de plaisir ni de douleur. Ce ne serait pas non plus l'état réalisé en lui-même ; nous ne désirons rien que pour l'effet produit par ce que nous désirons sur notre sensibilité. Il faut donc que nos tendances primitives tendent à se satisfaire de leur propre destruction ; conclusion qui, nous l'avons montré, n'a rien d'invraisemblable, puisqu'il est impossible de concevoir un effort ou une tendance sans concevoir en même temps qu'ils se haïssent eux-mêmes et doivent, par conséquent, se satisfaire de leur disparition.

Nous voici donc ramenés une seconde fois à la conclusion qui nous semblait vraie tout à l'heure. Toute tendance primitive tend à se satisfaire en créant un état de l'être où elle ne soit plus. Toutes les tendances primitives, considérées ensemble, tendent

donc à réaliser un état d'où elles aient toutes disparu, donc aussi un état où il n'y ait plus aucune tendance ni primitive ni dérivée. En transposant, il vient : un être conscient qui ne désirerait rien serait pleinement heureux. Le bonheur parfait serait pour lui l'absence de désirs.

∴

Pour donner à notre troisième argumentation toute la précision et toute la netteté désirables, il est nécessaire que nous établissions trois faits d'expérience et que nous donnions une définition.

Nous prenons, d'abord, pour accordée la proposition suivante, sur laquelle nous nous sommes déjà expliqués : les tendances ne tendent jamais à un objet pour cet objet, ni à un acte pour cet acte. Ce que nous souhaitons de l'objet ou de l'acte que nous désirons, c'est l'état subjectif de notre sensibilité que nous attendons de sa présence ou de son accomplissement. Par exemple, une femme ne désire d'un bijou que le plaisir qu'elle en attend, et je ne désire boire qu'ou pour ne plus souffrir ou pour éprouver un plaisir. L'acte ou l'objet ne sont jamais souhaités par l'individu qui désire que comme des moyens. Le but réel des désirs de l'individu est toujours la réalisation d'un certain état défini de sa sensibilité.

Nous prenons également pour accordé ce que nous venons de mettre en lumière dans la première partie de l'argument précédent. Toute tendance tend à supprimer son occasion déterminante, et l'effet de l'acte qu'elle fait accomplir par l'individu et qui la satisfait est toujours de faire disparaître cette occasion même.

Un troisième fait, non moins important mais qu'il reste à établir, est le suivant : Contrairement à une opinion généralement admise,

et d'après laquelle la tendance fondamentale de tout être est de se conserver dans son état actuel, toute tendance existant actuellement chez un être, quel qu'il soit, est toujours et ne peut être qu'une tendance aspirant à modifier cet être et à substituer à son état actuel un état différent (1).

Il est facile de se rendre compte qu'il n'en peut être autrement.

Qu'est-ce, en effet, que tendre ? C'est faire effort. Mais un effort ne peut être conçu que comme une aspiration consciente ou inconsciente à quelque chose. Une définition de la tendance ne saurait donc être complète si, en même temps qu'on l'assimile à l'effort, on n'explique pas à quoi tend l'effort qui la constitue.

Or, il semble, au premier abord, que l'effort puisse avoir chez tout être deux fins différentes.

On conçoit, en effet, un être faisant effort pour résister à une force étrangère qui tend à le détruire. On conçoit, également, un être faisant effort pour substituer à son état actuel un état différent. On est ainsi tenté d'admettre qu'il existe deux types d'efforts et, par suite, deux types de tendances : la tendance de l'être à se conserver dans son état actuel d'être ; les tendances de l'être à modifier son état actuel.

Par malheur, cette conclusion ne paraît pas entièrement acceptable.

Elle l'est en ce sens que tous les types d'efforts rentrent certainement dans une des catégories précédentes. Car, quel que soit l'effort que nous fassions, il a toujours pour effet de changer quelque chose dans l'ordre de nos perceptions. Quelque effort que je fasse, il doit donc tendre inévitablement soit à me conserver tel que je suis, soit à me modifier dans un sens ou dans un autre.

Mais elle ne l'est pas, en ce sens qu'il n'y a pas lieu de distin-

(1) Notons que cette aspiration peut impliquer le désir de se conserver.

guer une tendance de l'être à se conserver dans son être et une tendance de l'être à se modifier dans son état actuel.

Quand se manifeste, en effet, en nous la prétendue tendance de l'être à se conserver? Elle ne se montre jamais chez aucun individu, si ce n'est quand il se représente qu'il est menacé par quelque chose. Or, s'il en est ainsi, on est bien forcé de convenir qu'elle ne consiste pas dans un effort de l'être pour se conserver tel qu'il est, mais dans un effort de l'être pour se modifier. Analysons, en effet, l'état de l'être qui, se sentant menacé, tend, soi-disant, à se conserver dans son état actuel. Cet état est celui d'un être qui sent qu'il court un danger et qui s'en inquiète. Est-ce donc là l'état que cet être tend à conserver quand il semble faire effort pour le faire? Non, évidemment. Ce qu'il souhaite, c'est de revenir à l'état qui a précédé celui où il se trouve et où il se sent inquiet, c'est de modifier son état actuel et d'y substituer un autre état antérieurement donné, sans doute, mais qui n'existe plus et qui n'est pas identique à l'état actuel. L'effort de l'être, quand il paraît tendre à se conserver dans son état présent, n'est donc pas, malgré l'apparence, ce qu'il paraît être. C'est un effort tendant, en réalité, à modifier l'état actuel de l'être et à lui substituer un état différent.

Mais l'existence de cet effort par lequel l'être agit pour se conserver quand il se sent menacé ne suppose-t-elle pas celle d'une tendance de l'être à se conserver dans son être, même quand il ne se sent pas menacé? Que serait une semblable tendance? On ne l'entend pas. Il est, d'ailleurs, fort inutile de la supposer. Car, pour expliquer que l'individu fasse effort pour se conserver dès qu'il se sent menacé, il suffit de supposer qu'il tend, alors même qu'il ne l'est pas, à se développer dans un sens tel que la condition de ce développement soit sa conservation momentanée.

Il semble donc bien que la prétendue tendance spéciale de l'être à se conserver dans son être n'existe pas. Si l'on a pu croire qu'il en était autrement, c'est qu'on s'est laissé duper par les mots et qu'on

a cru qu'un être qui se sent menacé, et qui fait effort pour éviter l'acte ou l'objet qui le menace, fait effort pour se conserver dans son état actuel d'être, alors qu'il tend, en réalité, à substituer à l'état dans lequel il se sent menacé, l'état qui existait auparavant, état différent de celui dans lequel il se sent menacé. Toute tendance semble donc devoir être définie : un effort de l'être tendant à substituer à son état actuel un état différent. Ce sera le troisième des faits sur lesquels nous aurons à nous appuyer dans notre démonstration.

Donnons maintenant une définition de mots bien nécessaire pour nous faire entendre. Le terme de *perfection*, que nous allons employer faute d'en trouver un autre équivalent, a été pris dans l'histoire de la philosophie dans deux acceptions très différentes. Tantôt un être a été dit parfait du moment qu'il réalisait bien le type auquel il appartenait. C'est ainsi qu'on a pu parler d'un écrivain parfait, d'un instrument parfait, d'un cheval de course parfait. A ce sens du mot, il existe, dans chaque type d'êtres et d'objets, des individus d'une perfection plus ou moins haute. Ici la conception du parfait est purement relative à la définition d'un type, et nous avons eu l'occasion de montrer comment les morales qui ont essayé de se fonder sur un concept de ce genre tournent dans un cercle vicieux. — Tantôt, au contraire, et c'est le cas dans la philosophie cartésienne, le mot de perfection est pris dans un tout autre sens. L'être le plus parfait est considéré comme celui dont l'essence est la plus complète, la plus riche en déterminations de toute espèce. L'essence absolument parfaite est donc définie celle qui contient tout ce qu'une essence peut contenir sans contradiction. La perfection se mesure au degré de « réalité positive » (1), « au degré de l'essence », et l'essence par-

(1) Leibnitz, *Monadologie*.

faite est l'essence dont les propriétés sont infiniment infinies. Au premier sens du mot, il y a donc autant de types de perfection possibles qu'il y a de types possibles d'être. On peut concevoir un nombre très grand d'êtres parfaits et différents et un nombre infini d'êtres imparfaits. Au second sens du mot, un seul type de perfection absolue est concevable, et tous les êtres qui diffèrent de l'essence infiniment infinie, quelque parfaits qu'ils puissent être chacun dans son type, sont et ne peuvent être dits qu'imparfaits. — C'est dans cette seconde acception que nous emploierons le mot de perfection dans le raisonnement qui va suivre. Quand nous parlerons donc d'un être supposé parfait, nous entendrons par là un être dont l'essence aurait un nombre de déterminations infini. Quand nous parlerons d'un être supposé imparfait, nous parlerons d'un être dont l'essence n'aura pas ce caractère, quelle qu'elle soit d'ailleurs. Du reste, nous tenons à le faire remarquer, il n'importe pas, pour que notre raisonnement soit fondé, qu'il existe ou qu'il n'existe pas d'être parfait ; il n'importe pas davantage que nous puissions ou que nous ne puissions pas nous en faire une conception positive. Ce sera assez pour établir notre conclusion, que nous puissions comprendre ce qu'un tel être ne pourrait pas être.

Ces propositions une fois admises et cette définition une fois établie, qu'en résulte-t-il sur la fin que tendent à réaliser nos tendances premières ?

D'abord, toute tendance, quelle qu'elle soit, doit être conçue comme liée par essence à l'imperfection. Toutes les tendances qui existent chez un être doivent donc s'expliquer, en dernière analyse, par son imperfection primordiale. Celle-ci doit, par suite, être considérée comme la première occasion déterminante de toute tendance primitive ou dérivée où qu'elle soit et quelle qu'elle soit.

Supposons, en effet, un être entièrement parfait. Par définition un tel être serait celui dont l'essence contiendrait toutes les déterminations « compossibles ». Un tel être pourrait-il donc être conçu comme tendant ou aspirant à quoi que ce soit ? Il semble bien qu'une telle idée serait contradictoire. Tendre, nous venons de l'établir, c'est faire effort pour substituer à un état de l'être un état différent. A quoi donc pourrait tendre un être supposé parfait ? Nous ne pouvons dire qu'il tendrait à se conserver dans son état actuel. Nous venons de montrer, en effet, qu'une tendance de l'être à se conserver tel quel est inconcevable. Nous ne pourrions donc supposer une tendance chez un être parfait que si nous pouvions concevoir qu'il pût tendre à réaliser un état de l'être soit plus parfait, soit moins parfait, soit aussi parfait que le sien. — Or l'être absolument parfait par hypothèse ne peut être conçu comme tendant à réaliser un état de l'être plus parfait que celui qui est, du moment qu'il existe lui-même. En effet, l'être absolument parfait, une fois qu'on le suppose donné, doit l'être avec toute la perfection que peut avoir l'être, et, comme toute modification dans l'être aurait inévitablement son contre-coup sur l'être parfait, on ne peut concevoir sans contradiction que l'être parfait puisse tendre à rendre le total de l'être plus parfait. Ajoute-t-on quelque chose à la perfection absolue ? On ne le peut, puisque cela la rendrait supérieure à elle-même en enrichissant son essence et puisqu'elle est déjà la perfection absolue. Lui retranche-t-on quelque chose ? On réduit sa perfection au lieu de l'augmenter. Car, la perfection absolue consistant dans le degré de l'essence, supprimer quoi que ce soit en elle, c'est inévitablement la faire déchoir. Change-t-on quelque chose dans l'ordre de ses éléments ? Si cet ordre n'était pas *le plus parfait*, comment la perfection absolue aurait-elle pu être dite absolue ? Comment donc un être supposé absolument parfait pourrait-il être conçu comme tendant à réaliser un état de l'être plus parfait que celui qui existe, du moment que lui-même

existe ? — On ne peut pas davantage concevoir un être absolument parfait comme tendant à substituer à son état actuel un état de l'être moins parfait que celui qui existe du moment qu'il existe. Un tel être serait, en effet, alors imparfait par sa tendance même. Il ne pourrait donc plus être dit l'être absolument parfait. — Mais l'être parfait ne peut-il pas être conçu comme tendant à substituer à son état actuel un autre état de l'être aussi parfait que celui-là ? Cela non plus n'est pas intelligible. D'abord, il est au moins douteux qu'on puisse concevoir deux états de perfection absolue qui soient à la fois différents et égaux ; pourtant, il faudrait qu'une telle conception fût possible pour qu'on pût attribuer à l'être parfait une tendance à se modifier sans changer sa perfection. Ensuite, et surtout, comment expliquer l'existence, chez un être parfait d'une tendance à changer, fût-ce pour rester aussi parfait ? On conçoit une tendance chez un être mécontent de son état actuel et qui s'en représente un supérieur. Mais chez un être qui, par hypothèse, ne saurait être mécontent de son état ni en concevoir un qui le surpassât, comment s'expliquerait la naissance d'une tendance quelle qu'elle fût ? — En somme, à réfléchir sur la notion de la perfection absolue, il semble bien qu'un être qui serait absolument parfait serait un être sans tendances. Un tel être apparaît logiquement à l'esprit qui essaye de se représenter son concept comme un être plongé dans la paix absolue, sans désirs, sans crainte et sans espérance. L'être parfait aurait tout le désirable par hypothèse même. Comment désirerait-il donc quelque chose ?

S'il en est ainsi, les tendances, quelles qu'elles soient, ne peuvent exister chez un être qu'autant qu'il n'est pas parfait ; par conséquent, chez tout être doué de tendances on doit concevoir que la cause déterminante des tendances est l'imperfection fondamentale de sa nature. Où les tendances et les désirs sont donnés, c'est que l'être n'est pas tout ce qu'il pourrait être. Où l'être serait

entièrement parfait, il n'y aurait, en effet, ni tendances ni désirs. La tendance est, chez l'être, la manifestation de ce qui lui manque, du non-être. On peut donc dire, dans un certain sens, que tendre et désirer, c'est être imparfait.

Cette première conclusion est considérable par les conséquences qu'elle comporte.

Toute tendance est liée à l'imperfection de l'être chez lequel elle existe comme à sa cause. Or, comme nous avons essayé de le montrer, il est de l'essence de toute tendance de tendre à détruire la cause qui l'occasionne et qui l'engendre. Il en résulte que, chez tout être doué de tendances, tout le groupe des tendances doit être conçu comme faisant effort plus ou moins inconsciemment, et aussi plus ou moins maladroitement, pour faire disparaître de l'état de l'être chez lequel il existe l'imperfection qui est sa première cause.

Traduisons maintenant cette proposition en termes positifs.

Allons-nous dire que tout le groupe des tendances tendant à détruire l'imperfection de l'être chez lequel il existe tend à le rendre parfait ? Nous ne le pouvons pas. Nous avons montré, en effet, que les tendances ne tendent jamais ni à un acte pour l'acte lui-même, ni à la réalisation d'un état objectif pour l'état objectif lui-même. Ce que nous souhaitons d'un acte ou d'un état, c'est l'effet que produit *sur notre sensibilité* son accomplissement ou sa réalisation. Nous ne pouvons donc logiquement conclure de ce que les tendances tendent à détruire l'imperfection qu'une seule chose : toutes nos tendances jointes ensemble tendent à réaliser chez l'être dans lequel elles existent l'*état sensible* qui résulterait pour cet être de la destruction de son imperfection.

Or quel serait cet état sensible ? De ce que nous venons de dire sur l'impossibilité de l'existence des tendances chez un être absolument parfait, il est possible de le déduire. Un être imparfait qui

aurait réussi à se délivrer de son imperfection aurait, en effet, tari en lui la source des tendances et des désirs. Il aurait donc annihilé les causes de ses impressions sensibles. Il aurait créé en lui l'absence de désirs.

Que conclure de tout ceci ? Toute tendance est liée à l'imperfection comme à sa cause. Toutes les tendances, tendent, par suite, à supprimer l'imperfection là où elles existent. Toutes les tendances tendent donc aussi, en groupe, à substituer à l'état de l'être dans lequel elles sont un état de l'être où elles ne soient plus, un état duquel soient exclus toutes les tendances et tous les désirs. Et, sans doute, les tendances dérivées sont des tendances au plaisir ou à éviter la douleur. Mais, encore une fois, existeraient-elles si les tendances primitives n'existaient pas et s'il n'existait pas, par suite, de plaisir et de douleur ? Seraient-elles ce qu'elles sont si, là où elles existent, la nature ne tendait pas spontanément à se libérer de toute tendance ?

*
* *

Nous sommes donc ramenés par trois voies différentes à la même conclusion. Nos tendances primitives doivent être conçues comme tendant à substituer à l'état de l'être où elles sont un état de l'être où elles ne soient plus et à se satisfaire, en agissant ainsi, de leur propre disparition. Nos tendances dérivées n'existant que par nos tendances primitives, nous pouvons donc dire que l'ensemble de nos tendances provient de ce que nous tendons à réaliser un état de l'être d'où toute tendance ait disparu. — Conclusion qui n'a rien de bien étonnant pour quiconque a réfléchi sur la nature des tendances. L'effort, nous l'avons dit, ne peut être conçu que comme ayant la haine de l'effort, la tendance que comme ayant la haine de la tendance. Comment donc pourrait-on penser que les tendances tendissent à autre chose qu'à se rendre inutiles, à s'an-

nihiler ? L'être doué de tendances, quelle que soit la raison pour laquelle il l'est, est naturellement troublé par sa tendance pour peu qu'il ait conscience de lui-même. Comment pourrait-il donc aspirer à autre chose qu'à s'en défaire et à s'en libérer ?

VII

Nous voici donc en mesure de donner une définition rationnelle de l'état que nous avons appelé le bonheur.

Le bonheur est l'état de la conscience que, pour une raison inconnue, les tendances primitives de la nature humaine tendent spontanément et inconsciemment à réaliser chez chaque individu. C'est, par conséquent, la fin pour laquelle nous désirons tout ce que nous désirons.

Il ne peut être défini par la présence du plaisir. Car nous ne connaissons le plaisir et nous ne le désirons que parce que nous tendons d'abord à autre chose qu'au plaisir même. La notion du plaisir ne doit donc pas entrer dans l'expression de l'essence du bonheur. Si les eudémonistes hédonistes en ont jugé autrement, c'est qu'ils n'ont observé que les tendances dérivées et n'ont pas assez remarqué que le plaisir était impossible pour quiconque ne tendait à rien.

Il ne peut pas davantage être défini par l'absence de la douleur. Car nous ne connaissons la douleur et nous ne la fuyons que parce que nous tendons auparavant à quelque chose qui est le bonheur même.

Le bonheur ne doit pas, d'autre part, être défini par la seule notion de l'activité. Et, sans doute, si l'on conçoit qu'avoir conscience de soi-même c'est agir, le bonheur suppose l'action et ne

dure qu'autant qu'elle dure. Mais l'acte qu'accomplit un sujet et qu'il désire n'est jamais souhaité par lui pour lui-même. Il ne l'est que pour les effets qu'il produit sur la sensibilité du sujet, ou parce qu'il est nécessaire pour que nous puissions sentir ces effets.

En réalité, chaque tendance primitive tend à créer et à maintenir un état de l'être où elle ne soit plus. Toutes les tendances primitives prises en groupe tendent donc à produire et à maintenir un état de l'être d'où elles soient toutes exclues. Toutes se haïssent, en effet, elles-mêmes. Un être conscient de lui-même est, par suite, d'autant plus près d'avoir réalisé la fin à laquelle sa nature aspire spontanément qu'il a moins de tendances et de désirs. Un tel être serait donc parfaitement heureux s'il avait réussi à se délivrer entièrement de toute tendance et à tarir en lui la source des désirs.

Que serait donc le bonheur parfait ?

Il semble qu'on puisse le définir : l'état dans lequel se trouverait un être qui aurait conscience de lui-même et qui ne désirerait rien. Ce bonheur comporte ainsi une condition positive et une condition négative : la présence de la conscience chez l'individu heureux ; l'absence du désir chez ce même individu. L'une est comme la base du bonheur. L'autre en est le caractère différentiel.

VIII

Peut-être n'était-il pas nécessaire de recourir à tant de raisonnements d'un caractère métaphysique pour établir le bien fondé de la proposition précédente. Une étude beaucoup plus terre à terre de la notion du bonheur nous conduira à des conclusions identiques.

Qu'est-ce, en effet, qu'un homme heureux ? Depuis l'antiquité, nul ne fait de difficultés pour reconnaître que c'est un homme qui se considère lui-même comme heureux : un homme « content de son sort » quel que soit ce sort, satisfait de sa situation quelle que soit cette situation. Celui qui a la persuasion de son propre bonheur a tout le bonheur possible. On ne saurait lui démontrer qu'il est malheureux, pas plus qu'on ne pourrait prouver à quelqu'un qui se juge malheureux qu'il est heureux. Cela revient à dire qu'il n'y a pas d'illusion possible du bonheur, que le bonheur d'un individu n'est pas commandé ou condamné par sa situation matérielle; bref, que c'est l'opinion que nous avons de notre position qui nous rend heureux ou malheureux, plus encore que cette position même. — C'est là une vérité qui a été reconnue dans tous les temps et dans tous les pays. Xénophon attribue à Antisthène une idée de ce genre quand il rapporte ce propos devenu célèbre : « Les hommes n'ont pas leur richesse ou leur pauvreté dans leurs maisons mais dans leurs âmes (1). » Il prête à Socrate une opinion assez semblable. Antiphon accusait Socrate d'être un professeur de misère. « Tu sembles, Antiphon, répond Socrate (2), mettre le bonheur dans les délices et la magnificence ; pour moi, je crois que la divinité n'a besoin de rien, que, moins on a de besoins, plus on se rapproche d'elle ; et comme la divinité est la perfection même, ce qui se rapproche de la divinité se rapproche le plus de la perfection. » Et Socrate démontre qu'il n'est pas moins heureux en mangeant les mets qu'il mange, en portant les vêtements qu'il porte et en marchant pieds nus, qu'Antiphon ne l'est avec tout son luxe, puisqu'il ne désire rien de plus et puisqu'il s'estime content comme il est. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce qu'ont répété, chacun avec leur accent spécial, les épicuriens et les stoïciens, ce qu'a proclamé Horace, ce qu'expriment des proverbes comme celui-ci : « Contentement

(1) Xénophon, *Banquet*, chap. IV, trad. Talbot, p. 222.
(2) Xénophon, *Mémoire sur Socrate*, L. I, chap. VI, trad. Talbot, p. 26.

passe richesse » ; des maximes comme celle-ci : « S'il est vrai que l'on soit pauvre par toutes les choses que l'on désire, l'ambitieux et l'avare languissent dans une extrême pauvreté (1). » N'est-ce pas, enfin, ce dont conviennent quelques philosophes contemporains ? C'est ainsi que M. Durkheim écrit : « L'individu seul est compétent pour apprécier son bonheur ; il est heureux, s'il se sent heureux (2). » Comme on le voit, l'opinion précédente n'est point nouvelle. Le bonheur apparaît et a toujours apparu comme l'état intime d'une âme satisfaite de sa situation. Il se définit par le contentement. Celui-là est heureux qui déclare ne pas désirer autre chose, comme le dit Schopenhauer, « que ce qu'il a », « ce qu'il est » et « ce qu'il représente (3), » quelles que soient ces choses et quelle que soit la façon dont il aura réussi à s'en contenter.

De ce point de vue apparaît une seconde fois la fausseté des théories eudémonistes qui ont voulu définir le bonheur des individus soit par la quantité, soit par la qualité des plaisirs ressentis. Une telle théorie implique qu'il y a des degrés du bonheur puisqu'il y a des quantités et des qualités différentes de plaisirs. Or, malgré le caractère paradoxal de la proposition, s'il y a des degrés dans le malheur et le mécontentement, on ne peut pas dire qu'il y en ait dans le bonheur proprement dit. Un homme qui se déclarerait content de son sort sans éprouver jamais aucun plaisir serait aussi heureux qu'un homme qui serait content du sien parce qu'il en éprouverait beaucoup. Un ascète satisfait de son ascétisme n'est pas moins heureux qu'un débauché satisfait de sa débauche. Car, par hypothèse, l'un et l'autre est content, se croit heureux et n'envie rien à personne. C'est ce que chacun avoue, d'ailleurs, implicite-

(1) La Bruyère, *Des Biens de fortune* (Jouaust), t. I, p. 227.

(2) Durkheim, *De la Division du travail social*, p. 269 (Paris, F. Alcan).

(3) *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. Cantacuzène (Paris, F. Alcan).

ment en reconnaissant le bonheur de personnages d'idylle comme Philémon et Baucis. Ces vieillards nous paraissent entièrement heureux. Ce n'est pas qu'ils éprouvent des plaisirs bien multipliés, bien vifs ou bien variés. Seulement nous nous les représentons comme parfaitement satisfaits de ceux qu'ils ont et absolument indifférents à ceux qu'ils n'ont pas. Au contraire, la vie d'un Néron, d'un Napoléon, d'un débauché, d'un ambitieux ne nous paraît pas heureuse. Pourtant, des personnages de ce genre ont goûté quantité de plaisirs de qualité variée dont n'ont jamais joui les héros de la fable. Mais nous nous les représentons comme des insatiables ; dans le plaisir même nous avons donc l'impression qu'ils ne pouvaient pas être heureux, parce qu'au lieu de jouir de leur état présent, nous sentons bien qu'ils pensaient aux joies qu'ils n'avaient pas. Pascal a écrit profondément : « Nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais (1). » C'est bien, en effet, ce qui empêche la plupart des hommes d'être contents. Et si, au lieu de penser toujours à ce que nous n'avons pas, nous acceptions d'être ce que nous sommes et d'avoir ce que nous avons, le bonheur ne serait pas si rare dans le monde. En somme, les situations des individus ont beau être inégales. Leur bonheur à tous sera le même si tous en sont contents chacun pour leur compte. Le contentement est comme un indivisible. On l'a ou on ne l'a pas. Et, sans doute, il y a des situations desquelles il est plus facile de se contenter que de telles autres. Mais, du moment que deux individus se déclarent contents, l'un le fût-il par le plaisir, l'autre le fût-il sans plaisir, on ne peut prétendre que l'un le soit plus que l'autre. Ceux qui le nient sont les mêmes que ceux qui ne peuvent comprendre qu'une livre de plumes est aussi lourde qu'une livre de plomb (2).

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwicg, par. 172.

(2) C'est ce que, tout en soutenant une théorie du bonheur différente de la

Pourtant, beaucoup hésitent à reconnaître une vérité aussi évidente. Ils ne voudraient pas, disent-ils, du bonheur d'un ascète; ils voudraient encore moins de celui d'un pourceau satisfait. Ils ont donc l'impression qu'il y a des bonheurs réels et pourtant supérieurs les uns aux autres. En quoi ils sont les dupes d'une fantasmagorie de leur imagination. Nous voyons bien qu'il nous est plus facile de nous contenter de notre sort si nous éprouvons beaucoup de plaisirs que si nous en ressentons peu ou si nous n'en avons pas. Nous avons, par suite, l'impression illusoire que l'homme heureux par le plaisir est plus heureux que l'ascète content de son sort. C'est que nous envions l'un, tandis que nous n'envions pas l'autre ; c'est qu'il nous semble que le sort de l'un nous donnerait le bonheur que nous souhaitons, tandis que le sort de l'autre ne nous le procurerait pas. De la même façon, quand nous pensons au pourceau satisfait, nous nous représentons que, si nous étions à sa place, nous ne serions pas satisfaits, et c'est pourquoi nous déclarons préférer être un homme mécontent. Mais l'idée que nous nous faisons ainsi est contraire à notre hypothèse. Si nous étions un pourceau entièrement content, nous ne souhaiterions pas plus d'être homme que les compagnons d'Ulysse ne désiraient le redevenir. Car où est le contentement, là est le bonheur. Et tout être pleinement satisfait de son sort est pleinement heureux. C'est un mirage psychologique qui nous fait juger le contraire.

nôtre, M. Durkheim établit avec beaucoup de justesse. « Un mammifère sain, remarque-t-il, ne se porte pas mieux qu'un protozoaire également sain. Il en doit donc être de même du bonheur. Il ne devient pas plus grand parce que l'activité devient plus riche, mais il est le même partout où elle est saine. L'être le plus simple et l'être le plus complexe goûtent un même bonheur, s'ils réalisent également leur nature. Le sauvage normal peut être tout aussi heureux que le civilisé normal. » C'est proclamer que le bonheur est indépendant de la masse des plaisirs ressentis. (*De la Division du travail social*, p. 267, Paris, F. Alcan.)

Or, ces prémisses une fois posées, il se présente une façon nouvelle d'étudier le problème du bonheur. Entre le contentement complet et le mécontentement plus ou moins grand il n'existe et ne peut exister aucun milieu. L'individu conscient de lui-même ne peut, en effet, quand il juge son sort, qu'ou se déclarer pleinement satisfait de sa situation, ou s'en déclarer soit totalement soit partiellement mécontent. D'où il résulte que, pour savoir ce qui fait le contentement et le bonheur d'un individu conscient, il suffit de se rendre compte de ce qui l'empêche.

Qu'est-ce donc qui rend un homme mécontent de sa situation ? Il est clair que c'est la contrariété et elle seule. Si j'ai la conscience de moi-même et si rien ne me contrarie au moment où cet état de conscience existe pour moi et où je juge mon sort, je suis satisfait de ma position. Si, au contraire, en même temps que j'ai la représentation de mon moi, je sens que quelque chose me manque et qu'il me sera difficile de me le procurer, j'éprouve une impression pénible et je commence à n'être pas satisfait. Si maintenant j'ai conscience que beaucoup de choses me manquent, ou des choses que je considère comme très importantes, il est inévitable que ma contrariété soit extrême, et c'est alors que je commence à être malheureux. Le contentement est l'effet inévitable de l'absence de toute contrariété. Moins un homme est contrarié, plus il est près d'être satisfait, et celui qui ne pourrait être contrarié en rien serait donc dans un état tel qu'il se jugerait toujours content, et serait, par suite, toujours heureux.

Mais tel serait évidemment l'état de l'homme qui aurait conscience de lui-même et qui n'aurait aucun désir. Nul ne saurait être contrarié, si ce n'est dans ses aspirations, dans ses tendances. Je suis contrarié si je désire un objet que je n'ai pas et que je ne puis pas avoir. Je ne le suis pas si je ne le désire pas. Un homme qui n'aurait aucun désir se trouverait donc dans un état tel que la

contrariété ne pourrait pas exister pour lui. Il n'y aurait pour lui ni souffrance ni trouble possible. Il serait dans un entier et parfait repos. L'existence en nous du désir est donc la vraie cause de nos mécontentements et de nos malheurs. Plus nous désirons de choses, et surtout plus nous en désirons d'éloignées de notre main, plus nous avons de chances de tomber dans l'infortune. Moins nous en désirons, plus les chances de contrariété diminuent pour nous. Si nous n'en désirions aucune, nous ne pourrions donc subir aucune contrariété. C'est ce qu'Épicure avait admirablement compris, lorsqu'il voulait qu'on cherchât le bonheur dans la diminution du nombre des désirs. C'est ce que les stoïciens affirment lorsqu'ils disent qu'il faut vouloir les choses comme elles sont et non pas vouloir qu'elles soient comme nous les souhaitons. C'es ce que Schopenhauer a exprimé avec force lorsqu'il a montré « qu'il faut éviter d'asseoir la félicité de sa vie sur une base large en élevant de nombreuses prétentions au bonheur » (1) et lorsqu'il a écrit cette formule saisissante : « Se restreindre rend heureux (2). » Quelles que soient sa situation matérielle, sa fortune, sa santé, sa réputation, un homme sera heureux s'il n'en désire point d'autres. Et la façon dont il se sera libéré du désir importe peu. Il sera heureux s'il ne désire rien.

Il ne semble pas, d'ailleurs, qu'il soit très difficile de comprendre pourquoi il en est ainsi. Telle est, nous l'avons dit, la nature du désir qu'ou bien il dure, et alors c'est qu'il est jusqu'à un certain point contrarié, ou bien il est satisfait, et alors il disparaît. Une pierre suspendue au bout d'une corde tombe dès que la corde est coupée. L'obstacle seul la retient dans sa chute. Un désir est, de même, une force tendue, et qui se détend dès que l'obstacle qui l'arrête est supprimé. Mais tant qu'il dure, c'est donc que quelque chose l'arrête,

(1) *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. Cantacuzène, p. 160.
(2) *Ibid.*, p. 169.

l'empêche de produire ce qu'il tend à réaliser et de s'anéantir en le produisant. Le désir est un effort que quelque chose empêche de s'achever, ou il n'existe pas. Tout désir prolongé implique donc une contrariété prolongée. En faut-il davantage pour expliquer pourquoi le désir est, chez nous, cause de trouble toujours, cause de douleur quelquefois ? Écoutons Schopenhauer : « Tant que notre conscience est remplie par notre volonté, tant que nous sommes asservis à l'impulsion du désir, aux espérances et aux craintes continuelles qu'il fait naître, tant que nous sommes sujets du vouloir, il n'y a pour nous ni bonheur durable, ni repos. Poursuivre ou fuir, craindre le malheur ou chercher la jouissance, c'est, en réalité, tout un : l'inquiétude d'une volonté toujours exigeante, sous quelque forme qu'elle se manifeste, emplit et trouble sans cesse la conscience ; or, sans repos, le véritable bonheur est impossible. Ainsi le sujet du vouloir ressemble à Ixion attaché à une roue qui ne cesse de tourner, aux Danaïdes qui puisent toujours pour emplir leur tonneau, à Tantale éternellement altéré. — Mais vienne une occasion extérieure ou bien une impulsion interne qui nous enlève bien loin de l'infini torrent du vouloir..., qui arrache la connaissance à la servitude de la volonté, désormais notre attention ne se portera plus sur les motifs du vouloir; nous aurons alors trouvé naturellement et d'un seul coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours; nous serons parfaitement heureux (1). » — L'homme délivré du désir et conscient de lui-même possède du même coup la paix intérieure, le calme, l'ataraxie. Il entre dans le temple serein de la sagesse, et ce temple est aussi le temple du bonheur.

Ainsi, l'ennemi du bonheur parfait chez l'être conscient paraît bien être le désir. Sans lui, pas de plaisir sans doute, mais pas de

(1) Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté*, trad. Burdeau, t. I, p. 202 (Paris Félix Alcan)

douleur ; pas d'espérance, mais pas de crainte. La mort du désir rendrait toute contrariété et tout trouble impossible. Avec lui s'évanouirait, une fois pour toutes, tout le cortège fantasque des passions et des folies, des frénésies et des terreurs. Une conscience qui ignorerait à jamais le désir, serait la conscience d'un être entièrement et inébranlablement heureux. Cet être n'aurait-il pas, en effet, trouvé la paix du cœur et la parfaite sérénité ?

Reconnaissons cependant que, même sans être arrivé à cet état, un être peut s'en trouver très proche. Tous nos désirs ne nous troublent pas au même degré ni de la même façon. Il en est dont la présence nous rend entièrement malheureux ; ce ne sont pas, d'ailleurs, toujours, ceux d'objets très nécessaires. Il en est d'autres dont nous ne nous inquiétons guère. C'est ainsi que l'appétit n'altère point le bonheur de celui qui est sûr de pouvoir manger quand il le voudra, et que le désir du repos n'est pas pénible pour celui qui est certain de pouvoir se reposer dès qu'il l'aura décidé. D'une façon générale, tel est le cas de ceux de nos désirs dont nous savons par expérience qu'il nous sera facile de nous délivrer quand nous le voudrons et comme nous le voudrons. Qu'est-ce à dire ? Que la présence en nous du désir est compatible avec le bonheur ? Pas précisément. Car ce qui fait qu'un désir laisse notre contentement à peu près intact, c'est que nous savons avec une certitude presque absolue qu'il ne tardera pas à disparaître ; c'est que nous avons conscience de son caractère momentané ; c'est que nous voyons qu'il dépend de nous et de nous seuls de recréer en nous, dès que nous le voudrons, l'état d'équilibre intérieur dans lequel nous sommes en paix avec nous-mêmes parce que nous ne désirons rien. Un désir que nous savons pouvoir détruire à volonté ne trouble pas plus notre sérénité qu'un léger nuage blanc ne ternit l'éclat du soleil ou qu'une brise passagère ne soulève les vagues de la mer. Mais nous ne le supportons que parce que nous

sommes sûrs que le calme de notre âme se rétablira sous peu. Et, en effet, les mêmes désirs qui ne nous troublent pas, si nous sommes sûrs de pouvoir les faire disparaître, sont pour nous fâcheux et pénibles si nous n'en sommes pas certains. La faim est cruelle, même dans ses premières atteintes, pour celui qui se demande s'il aura de quoi manger ; le désir du repos est un supplice pour l'homme qui ne sait pas s'il pourra se reposer. Les seuls désirs vraiment tolérables sont donc ceux qui nous laissent non pas seulement l'espoir, car l'espoir est toujours mêlé de crainte, mais la certitude de leur prochaine disparition.

Pourtant, va-t-on dire, il y a des individus qui aiment le désir et qui ne se déclarent jamais aussi heureux que quand ils souhaitent quelque chose ? Le fait est incontestable. Mais on n'en peut rien conclure contre notre théorie. Ceux qui sont atteints de ce mal sont, en effet, des individus qui se sont habitués à ne s'estimer contents que lorsqu'ils éprouvent un plaisir positif. Ceux-là, dès que le plaisir a disparu de leur conscience, se le rappellent, y pensent sans cesse et s'ennuient. Ils jugent leur sort insupportable s'ils ne jouissent pas. Ils sont hantés par l'idée du plaisir. De là leur attitude. Pour celui qui n'est content que par le plaisir, le désir devient, en effet, souhaitable. Car il est la condition normale et naturelle du plaisir. Celui qui ne désire rien ne jouit pas, et il faut beaucoup désirer pour pouvoir beaucoup jouir. Celui qui est mécontent dès qu'il ne jouit pas ne peut donc manquer de sentir renaître en lui le désir avec joie, pour peu que ce désir lui paraisse réalisable. Dès qu'il en ressent les premières atteintes, il escompte déjà le plaisir qui en accompagnera la satisfaction ; il jouit d'avance de son espérance, il goûte déjà la volupté qui se prépare. Mais c'est parce que ce qu'il souhaite, c'est le contentement, l'état d'âme où il pourra enfin ne rien désirer. Car l'amant du plaisir ne souhaite le plaisir que parce qu'il cherche le bonheur,

parce qu'il désire comme tout le monde l'état où il sera content de son sort, où rien ne lui paraîtra plus souhaitable, où il ne désirera plus rien. De là ce singulier ricochet; parce qu'un homme veut au fond être sans désir, il finit par désirer le désir ; mais c'est parce qu'il ne peut pas se représenter qu'il puisse être heureux sans plaisir positif et parce qu'il croit à tort que, pour qu'il puisse ne plus rien désirer, il faut auparavant qu'il jouisse. Cet homme rêve le contentement comme nous le rêvons tous. Seulement, il se fait des illusions sur ce qui a des chances de pouvoir le lui procurer. Il attend tout du plaisir ; il se réjouit du désir, alors que c'est, au contraire, en restreignant le nombre de nos vœux que nous avons seulement des chances sérieuses d'être solidement heureux.

En somme, le parfait bonheur serait celui de l'être qui, ayant conscience de lui-même, ne désirerait jamais rien. L'état le plus proche du bonheur est celui de l'individu qui n'a jamais de désirs dont il ne soit certain qu'il pourra les satisfaire quand il le voudra, et qui est sûr, par suite, de pouvoir rester la plupart du temps sans désir. Le mécontentement et le malheur commencent dès que commence pour nous l'inquiétude, c'est-à-dire un désir tel que la possibilité de sa disparition nous paraît difficile ou improbable. La notion du bonheur est celle de la sérénité, de la paix du cœur, de la béatitude, du contentement.

Maintenant, le bonheur ainsi défini est-il accessible à l'humanité ? Pouvons-nous espérer y atteindre ? Pouvons-nous tout au moins travailler à nous en rapprocher et, sans compter sur un bonheur parfait, trouver une méthode pour avoir des chances d'être le moins malheureux possible ? — C'est la seconde question que nous devons examiner pour établir ce que devraient penser sur la morale ceux qui croient en leur raison théorique et qui ne veulent croire qu'en elle seule.

CHAPITRE III

LA SAGESSE

I

Le but de la science morale est, dit-on généralement, de faire connaître à l'homme quels sont ses devoirs, ses obligations.

Dans la morale telle que nous avons vu qu'elle devait être conçue par la raison théorique, ce but ne peut plus être considéré comme légitime.

Les philosophes d'après lesquels l'homme a reçu la vie pour y jouer un rôle sacré, ont assurément raison de parler de devoirs et d'essayer d'énumérer les devoirs. Mais ceux qui, comme nous, reconnaissent que la vie n'a de sens que pour être vécue, n'ont plus le droit d'entretenir l'homme de prétendues obligations. En déclarant irrationnelle la conception du monde d'après laquelle l'humanité doit s'attribuer une destination extérieure à la vie, nous avons donc renoncé à faire de la morale une science impérative (1).

(1) M. Paul Janet a cru pouvoir conserver à la fois un principe de morale

Mais, si l'homme doit penser qu'il n'a point de devoirs, en résulte-t-il qu'aucune façon de vivre ne puisse et ne doive être considérée par lui comme plus sage que les autres ? Chaque individu a raison de vouloir être heureux et de ne souhaiter rien d'autre que son propre bonheur. S'il y a une méthode plus sûre que toute autre pour atteindre au bonheur ou pour s'en rapprocher, ce serait donc « folie » de sa part de ne pas s'en servir et la suivre. A défaut d'une science des devoirs, la raison théorique est donc inévitablement amenée à se demander s'il n'est pas possible d'établir une science de la sagesse.

Il ne suffit donc pas, pour que nous ayons terminé notre tâche, d'avoir prouvé que l'homme aurait tort, aux yeux de la raison théorique, de chercher dans la vie autre chose que le bonheur et d'avoir donné une définition rationnelle du bonheur. Il faut encore que nous essayions de découvrir comment l'homme devrait vivre pour avoir les plus grandes chances possibles d'être heureux. Il faut qu'à l'exemple des anciens nous disions ce que serait la vie du sage. Nous aurons ainsi achevé le tableau, non pas de ce que tout homme doit faire obligatoirement s'il ne veut pas démériter, mais de ce que tout homme aurait tort de ne pas vouloir faire par cela seul qu'il est homme, et de ce qu'il ne pourrait pas négliger sans se trahir lui-même.

eudémoniste et l'impératif catégorique. Une telle conciliation n'est qu'apparente. Si l'homme n'a pas autre chose à faire dans la vie qu'à vouloir être heureux, la morale n'a besoin ni de lui ordonner de vouloir l'être, ni de lui prescrire ce qu'il faut faire pour l'être. Elle n'a qu'à l'éclairer sur la vraie nature du bonheur et sur le vrai moyen d'y arriver.

II

Le bonheur parfait consisterait dans la réalisation et le maintien d'un état de conscience d'où soient exclus tous les désirs. Pour être complètement heureux et pour l'être d'une façon définitive, il faudrait donc que l'homme eût réussi, une fois pour toutes, à tarir dans son cœur les sources des tendances tout en gardant la conscience de lui-même. Par malheur, il est tout à fait évident que c'est là une tâche dont il ne saurait venir à bout.

Le propre de l'homme est, en effet, d'avoir des besoins multiples; et le propre des besoins humains est de ne jamais pouvoir être satisfaits définitivement. Calmés un instant, les besoins physiques se reproduisent à intervalles presque réguliers, impérieux et exigeants. Impossible de les anéantir une fois pour toutes. Impossible de les éviter. L'homme ne peut donc espérer, en restant homme, entrer de plain pied dans l'absolu repos.

Pour que l'homme pût se libérer définitivement des désirs, il faudrait donc qu'il fit éclater sa nature d'homme ; or il ne le pourrait utilement que de deux façons : soit en substituant à l'état actuel de son être l'absolu non-être; soit en modifiant son état actuel de façon à devenir l'être absolument parfait. Seulement, il est clair que la première solution ne serait pas pour lui satisfaisante et que la seconde est au-dessus des forces humaines.

S'anéantir, ce serait pour un homme supprimer en lui la conscience qu'il a de lui-même. Je ne suis rien pour moi que par l'idée que j'ai de moi. Mais, tant que j'ai conscience de moi, je suis pour moi et je dure. Il en résulte que celui qui aurait réussi à s'anéantir aurait bien réussi à supprimer tous ses désirs et toutes ses tendances ; mais il aurait, en même temps, supprimé pour lui toute

possibilité d'être heureux. La suppression de la conscience supprimerait la possibilité du malheur. Elle ne donnerait pas le bonheur. La prolongation de la vie consciente est la condition *sine qua non* de la vie heureuse. Ce serait donc un acte peu sage de chercher la paix intérieure dans l'anéantissement.

Et comment, d'autre part, concevoir une façon de vivre qui élèverait l'homme à la perfection absolue et le libérerait ainsi de tout désir? Nous ne pouvons pas nous représenter tous les éléments qui, joints ensemble, composeraient l'essence d'un être parfait. A supposer que nous pussions les concevoir, il n'est pas sûr que nous pourrions en égaler un seul. Qui sait, par exemple, si, à prêter une intelligence à l'être parfait, elle ne serait pas, par rapport à la nôtre, ce qu'est le « Chien, constellation céleste, au chien, animal terrestre » ? Enfin, nous ne pouvons nous délivrer définitivement de nos besoins. Or un être parfait ne saurait en avoir aucun. Ne serait-ce donc pas folie et non sagesse d'espérer le bonheur de la substitution à l'état imparfait de notre être de l'essence d'un être parfait? D'autant que, même si nous pouvions nous rendre parfaits par l'une de nos parties, nous ne serions pas pour cela nécessairement délivrés des désirs. Il faudrait, pour en être débarrassé et, par conséquent, pour être définitivement heureux, être parvenu à l'entière et complète perfection. Or nous ne saurions concevoir ce que serait un être tout parfait ; comment donc prétendre nous égaler à lui ?

La conquête de la paix absolue qui serait aussi le bonheur parfait est donc visiblement une tâche supérieure aux forces humaines. L'homme ne peut concevoir une méthode à l'aide de laquelle, tout en gardant conscience de lui-même, il déracinerait *sûrement* de son cœur l'arbre des désirs et réaliserait ainsi d'un seul coup la fin à laquelle il aspire.

III

Faut-il donc conclure que les eudémonistes pessimistes finissent par avoir raison, que le bonheur est tout à fait inaccessible à l'homme, qu'il faut désespérer de la vie et que le philosophe eudémoniste se propose une tâche impossible ?

Une pareille conclusion serait fort exagérée.

Un individu conscient ne serait, sans doute, parfaitement heureux que si tout désir était mort en lui et si sa vie se passait dans une sérénité perpétuelle. Mais, nous l'avons dit à la fin du chapitre précédent, même sans être dans cet état idéal, il est possible de s'en rapprocher sensiblement. Si le désir est la cause du trouble et du malheur, l'homme est d'autant plus malheureux qu'il a plus de désirs, que ses désirs sont plus vifs et qu'il souhaite un plus grand nombre d'objets difficiles à atteindre. A supposer donc un homme dirigeant sa vie de façon: 1° à avoir peu de désirs; 2° à ne jamais rien désirer que modérément ; 3° à ne désirer que ce qu'il sera presque certain d'avoir, il devra arriver que cet homme se trouve le plus souvent dans une sorte d'état d'équilibre mental où il ne souhaitera que peu de choses. Sans doute, un tel homme ne sera pas entièrement heureux ; il connaîtra encore le trouble et la peine. Mais son trouble ne sera jamais que momentané, et, quand il le sentira naître, il saura déjà qu'il va finir. Cet homme sera donc aussi peu malheureux qu'il est possible de l'être dans la vie. Il goûtera une paix intérieure qui ne sera altérée que rarement, peu de temps et jamais jusqu'au fond, puisque jamais ne sera perdue pour lui l'espérance de la voir bientôt renaître. Il aura donc tiré de l'existence sinon quelque chose d'excellent, un bonheur

parfait, du moins quelque chose d'acceptable et le meilleur de ce qu'elle peut donner.

Un tel état est-il donc accessible à l'homme ? Le problème de la valeur des idées pessimistes se réduit en dernière analyse à celui-là.

Or il ne semble pas que l'homme soit incapable de réagir sur lui-même assez pour régler et restreindre méthodiquement ses désirs. Il a, en effet, quatre principaux moyens d'agir sur eux de façon à les diminuer et à les faire cesser.

C'est d'abord, pour certains désirs, un calmant merveilleux que la réflexion sur la possibilité ou l'impossibilité de leur satisfaction.

Pour qu'un désir surgisse en moi, il suffit que je me représente un certain acte et que je pense que l'accomplissement de cet acte me causerait une satisfaction ou une contrariété. Dans le premier cas, il naît dans ma conscience un désir ou d'accomplir cet acte ou de le voir s'accomplir. Dans le second cas, le désir est inverse. Mais, dans les deux cas, il est immédiat et précède toute réflexion sur la possibilité ou l'impossibilité de l'acte dont il s'agit. C'est ainsi que toute conception relative à une action est aussitôt l'occasion d'une pluralité de tendances qui se groupent, pour ainsi dire, autour d'elle et se changent en désir de son accomplissement ou de son non-accomplissement.

Mais, parmi ces tendances, il en est de très fragiles et que la moindre réflexion détruit.

Dès que nous nous apercevons, en effet, en réfléchissant sur l'acte que nous désirons, que son accomplissement est impossible, notre désir se fond, en quelque sorte, à la chaleur de notre intelligence ; il s'évanouit et disparaît (1). C'est ce qui arrive à qui-

(1) Cf. Spinoza, *Éthique*, liv. V, prop. VI. Scolie.

conque, après avoir rêvé de bonne foi l'impossible, s'aperçoit de l'impossibilité de ce qu'il a rêvé. Par exemple, celui qui cherche la solution d'un problème, qui désire ardemment la trouver et qui s'avise tout à coup que le problème posé était insoluble, sent son désir de le résoudre s'évanouir en fumée. Même, il a quelque disposition à rire de lui-même et à se trouver ridicule d'avoir souhaité ce qui ne pouvait pas être.

Du reste, il n'est même pas nécessaire, pour qu'un désir disparaisse, que nous nous rendions compte de l'impossibilité absolue de sa satisfaction. Il est des actes qui, sans être impossibles pour tous les hommes, le sont pour certains hommes. Il est donc des satisfactions qui ne nous sont impossibles qu'étant donné notre situation sociale, notre santé, notre caractère, notre fortune ou le milieu où nous vivons. Par exemple, tandis qu'il est impossible à tout homme d'aller dans la lune, il est des hommes pour lesquels il est possible de faire le tour du monde sans sacrifice qui leur coûte trop ; il en est d'autres auxquels leur situation rend un pareil voyage impossible. Or, lorsque nous nous rendons compte qu'une satisfaction que nous concevons et que nous désirons serait pour nous soit très difficile, soit presque impossible, il arrive généralement que le désir que nous en avons se trouve du même coup diminué sensiblement ; dans tous les cas, si nous voulons lutter contre lui, nous avons de grandes chances de nous en délivrer. Et, sans doute, cette proposition n'a rien d'absolu ; cependant, elle exprime un fait qui paraît être très général.

En revanche, quand, après avoir réfléchi sur la possibilité d'un certain acte que nous désirons, nous avons trouvé non seulement que cet acte est possible d'une façon absolue, mais encore qu'il l'est pour nous, notre désir prend souvent du corps et de l'intensité.

Voici donc un premier moyen d'agir sur nos désirs et d'en faire disparaître ou d'en atténuer quelques-uns : se demander à propos de tout désir si sa satisfaction est ou n'est pas possible.

Un second procédé pour se délivrer de certains désirs consiste à examiner, d'une part, si les actes qu'il faudra accomplir pour les satisfaire sont désirables par eux-mêmes, ou étant donné leurs conséquences, et, d'autre part, si les conséquences lointaines qu'aura l'accomplissement de l'acte que nous souhaitons sont elles-mêmes ou ne sont pas souhaitables. Il nous arrive souvent de ne désirer une certaine satisfaction que parce que nous n'avons pas songé à la série des moyens qu'il nous faudra employer pour nous la procurer. Par exemple, tel désire se rendre dans un pays lointain qui n'a pas réfléchi aux ennuis multiples que lui causeront les préparatifs du voyage ; et, dès qu'il vient à se représenter d'une façon claire la série de contrariétés qu'il lui faudra subir, il sent le désir se tarir dans son cœur. Il nous arrive plus souvent encore de ne désirer un acte que parce que nous n'avons songé qu'à une seule de ses conséquences. Mais, quand nous venons à penser aux autres, nous les concevons parfois si pénibles et si contraires à nos aspirations, que notre désir, simple résultat de notre irréflexion, s'évanouit. Il est vrai, d'ailleurs, que l'examen des moyens à employer pour satisfaire certains désirs et des conséquences lointaines de leur satisfaction les augmente au lieu de les diminuer. Nous n'en avons pas moins ici un second procédé dont l'emploi amoindrira et même anéantira un grand nombre de nos désirs, que nous conserverions et qui prendraient de la force si nous ne nous en servions pas.

Une troisième manière de nous délivrer momentanément d'un désir présent, c'est de le satisfaire. Le propre du désir est, nous l'avons dit, de disparaître dès qu'il s'est procuré son objet. Celui qui souhaite un plaisir cesse de le souhaiter tant que ce plaisir est présent. Celui qui souhaite la disparition d'une souffrance cesse de la désirer dès que cette souffrance a disparu. Tout désir satisfait est un désir momentanément mort.

Enfin, une dernière façon d'annihiler les désirs est de leur résister. Beaucoup se calment devant l'effort méthodique de la volonté. Tel est le cas de la plupart de nos désirs habituels. Le fumeur, l'alcoolique, qui veulent se corriger, ont un moyen sûr d'y parvenir : c'est, chaque fois que le désir se présente, de se refuser systématiquement à lui procurer son objet. Au début, cette opération est pénible et douloureuse ; mais le désir ne tarde pas à se calmer. Et, sans doute, il n'est pas immédiatement anéanti ; il faut, pour s'en libérer, une persévérance grande. Mais, progressivement, le désir habituel auquel on résiste se fait moins vif, moins régulier; après un temps plus ou moins long, il cesse de renaître. Du reste, dans la résistance à notre désir, nous avons deux armes différentes. Nous pouvons lui résister de front, pour ainsi dire, et travailler à le vaincre de vive force. C'est le plus difficile. Nous pouvons, au contraire, comme l'ont montré tous les moralistes, user de subterfuge à son égard, détourner notre attention de son objet et, par la distraction, faire disparaître de notre conscience l'idée qui le provoque et qui le maintient. Ce second procédé est de beaucoup le plus sûr et le plus fort. On s'explique, d'ailleurs, sa puissance. Le passionné est assez analogue au fou qui a une idée fixe. Il est hanté par une idée unique qui renaît en lui à tout propos, qui absorbe son attention, et par rapport à laquelle s'ordonnent tous ses désirs. S'il veut vaincre ses désirs, le plus sûr n'est-il pas, dès lors, pour lui, de chasser par des moyens artificiels l'idée qui en est l'occasion? Seulement, s'il est certains désirs qui cèdent à la résistance, ils n'y cèdent pas tous. Par exemple, on peut, à la longue, se délivrer du désir de fumer; mais il est impossible, quelque persévérance qu'on y mette, de tuer en soi la faim, la soif ou l'un des désirs relatifs à des besoins. On peut régulariser ceux-ci ; à la rigueur, les diminuer et les rendre moins exigeants. On ne saurait les anéantir par la résistance.

Nous avons donc quatre moyens différents pour agir sur nos désirs et les réduire. Deux consistent surtout dans un emploi méthodique et judicieux de notre intelligence. Car elle seule peut nous faire connaître le possible et l'impossible absolu et relatif, et nous faire prévoir, avec les moyens qu'il faudrait employer pour nous satisfaire, les résultats qui seraient ceux de notre satisfaction. Deux consistent, au contraire, surtout, dans un usage de notre volonté. Car c'est elle, quelle qu'elle soit, qui donne son adhésion au désir et fait le nécessaire pour le satisfaire, ou qui prend, au contraire, le parti de lui résister et de lutter contre lui.

Il semble donc bien que nous ayons en nous les instruments nécessaires à l'amélioration de notre vie. — Et assurément les pessimistes ont raison s'ils veulent dire qu'un bonheur parfait est impossible pour l'homme. Le bonheur humain ne peut être que relatif à la condition humaine et, comme tel, chancelant et limité. En ce sens, on ne peut pas dire que la vie soit une chose bien enviable ni qu'elle soit positivement bonne. Mais les pessimistes ont tort, s'ils prétendent que, par aucun moyen, aucun homme ne peut rendre sa vie tolérable. S'il n'est pas désirable d'entrer dans la vie, il semble bien que nous ayons en nous tout le nécessaire pour en tirer, une fois que nous y sommes entrés, un parti acceptable. Le pessimisme radical, qui nie que la vie puisse être supportable, quoi qu'on fasse, paraît être une exagération. Schopenhauer ne l'a-t-il pas implicitement reconnu, en écrivant une eudémonologie après avoir nié que l'homme puisse jamais être heureux(1) ?

(1) Cf. Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (Paris, F. Alcan).

IV

On ne saurait prétendre *a priori* que toute sagesse soit impossible étant donné la nature du bonheur.

Dès lors, que faut-il faire pour être sage ?

Évidemment, user habilement des procédés que nous avons à notre disposition pour agir sur nos désirs, de façon à nous libérer d'eux le plus complètement et le plus définitivement possible.

Le problème de la nature de la sagesse se résout, par suite, dans les deux suivants : 1° Comment chaque homme fera-t-il bien de se conduire vis-à-vis de lui-même pour atteindre au bonheur ? 2° Comment chaque homme aura-t-il raison de se comporter envers les autres hommes, étant donné la façon dont il aura raison de se traiter lui-même ?

La morale qui résultera de la solution de ces problèmes ne nous fera connaître encore une fois aucun impératif, mais seulement des conseils. Elle ne nous indiquera pas des lois précises et absolues auxquelles nous serons tenus de conformer notre vie. Mais elle nous fera comprendre un plan d'existence d'après lequel nous aurions tort de ne pas modeler la nôtre. Elle ne nous représentera pas l'humanité comme composée de coupables et d'hommes méritants. Mais elle nous fera voir qu'il y a dans le monde, comme le disaient les anciens, « des sots » et « des sages », et elle nous invitera à la sagesse.

Section I

I. — La conception de la sagesse la plus paradoxale que la philosophie ait jamais produite, est la conception stoïcienne telle qu'elle se trouve exposée dans les œuvres des derniers stoïciens,

et notamment dans le *Manuel* d'Épictète. Le bonheur y est, en effet, représenté comme la véritable raison d'être de la vie (1), et il y est dit qu'il ne dépend que de nous seuls. Ce qui nous trouble et nous empêche d'être heureux, ce ne sont pas les choses, ce sont les opinions que nous nous formons à leur sujet (2). Or, ces opinions, nous en sommes les uniques maîtres. Si nous le voulons, tout nous est bon. Quelle que soit notre situation dans le monde, nous pouvons la rendre immédiatement heureuse par un simple effort de notre volonté. La sagesse se réduit donc à un pur travail intérieur, à un exercice préparatoire de la volonté qui se développe et qui se forme pour le jour de la lutte. Le sage ne doit rien attendre que de lui ; mais il est en droit de tout attendre de lui.

Cela revient à dire qu'il n'existe pas de biens extérieurs. Qu'est-ce qu'un bien ? Une condition du bonheur humain. Si l'homme a en lui tout ce qu'il faut pour être heureux, et s'il est l'unique artisan de son bonheur, rien n'est donc bon pour lui hormis lui-même. Maladie ou santé, douleur ou plaisir, richesse ou misère, gloire ou mépris public, vie ou mort, tout ce qui ne dépend pas de nous est également indifférent. La seule chose qui ait une importance pour notre bonheur, c'est le bon usage que nous faisons de nos représentations (3). C'est donc de cet usage seul que celui qui veut devenir sage fera bien de se préoccuper.

Ces préceptes sont admirables. Mais sont-ils vrais ? Peuvent-ils devenir les nôtres ? Pouvons-nous prétendre que le bonheur ne dépend que de nous seuls, et que le sage ne devra se préoccuper de la recherche d'aucun prétendu bien extérieur ?

(1) Cette thèse, qui n'était peut-être pas celle des premiers stoïciens (Cf. Cicéron, *De Finibus*, liv. III), paraît être devenue celle d'Épictète et de Sénèque. Cf. Épictète, *Manuel*, chap. I-II. Sénèque, *De Vita beata*.

(2) Épictète, *Manuel*, chap. V.

(3) Épictète, *Manuel*, chap. I.

Il semble que la conception stoïcienne de la sagesse ne soit rien de plus que l'exagération d'une grande vérité.

Les stoïciens ont admirablement compris que le bonheur dépend beaucoup plus des sentiments que nous ressentons intérieurement que de la situation matérielle dans laquelle nous nous trouvons placés. Un homme peut posséder la santé, la fortune, tout ce qui passe généralement pour des biens, et cependant être tout à fait malheureux. Il suffit pour cela qu'il désire plus qu'il n'a et qu'au lieu de se trouver satisfait de son sort, il tourne sans cesse sa pensée et ses vœux vers ce qu'il pourrait avoir et ce qu'il n'a pas. Réciproquement, un individu dans la position la plus modeste peut être très heureux s'il s'en déclare content et si, au lieu d'échauffer ses désirs, il les éteint et vit en paix. La possession de certains éléments matériels de vie n'est donc assurément pas une condition suffisante pour être heureux. Le bonheur suppose quelque chose de tout différent et de purement interne. Les stoïciens l'ont proclamé ; c'est la part de vérité incontestable qui se trouve dans leur doctrine du bonheur et de la sagesse.

Seulement, ils ne se sont pas contentés de dire que la possession de certains objets n'était pas une condition suffisante de bonheur; ils ont prétendu que ce n'en était même pas une condition nécessaire. Or rien n'est plus contestable.

Si le bonheur consiste dans l'absence de désirs, il est difficile de nier qu'il ait pour condition nécessaire bien qu'insuffisante la possession de certains objets. Il faudrait, pour qu'il n'en fût pas ainsi, que la volonté fût la souveraine maîtresse des tendances et des désirs, et pût les annihiler brusquement sans les satisfaire par un acte d'autorité souveraine. Les stoïciens paraissent lui avoir attribué un pouvoir de ce genre (1). Mais ils ont fortement exagéré.

(1) Cf. Ravaisson, *Essais sur le stoïcisme* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXI).

Sans doute, l'homme a en lui, s'il s'y est préparé, la force de résister aux coups les plus cruels. Un individu en proie aux besoins de la faim et de la soif et qui voit bien qu'il ne pourra pas les satisfaire, peut trouver dans la résignation et la force d'âme la puissance nécessaire pour souffrir et mourir avec calme. Le sage stoïcien peut voir sans sourciller préparer pour lui les pires supplices et, même au milieu des douleurs, se refuser à reconnaître qu'elles sont un mal. Il peut conserver un certain équilibre de l'âme parmi les pires circonstances de la vie. Mais est-ce à dire qu'alors il est sans désir, il se trouve dans l'état que nous avons appelé le bonheur? Il est trop clair qu'il n'en est rien. Celui qui se résigne aux tortures de la faim et de la soif, n'a pas pour cela supprimé sa faim et sa soif; il est toujours plein de désirs. Seulement il a réussi à se maîtriser et à éviter les crises qu'amène avec elle la folie du désespoir. Celui qui éprouve une douleur et qui accepte la situation dans laquelle il se trouve n'est pas davantage libéré du désir. Car, comme nous l'avons montré, toute souffrance est l'effet d'une tendance contrariée dans ses aspirations; or la résignation à la douleur ne la fait pas disparaître; elle n'annihile donc pas la tendance qui en est la cause. Elle ne fait rien de plus que de supprimer chez celui qui souffre les vains désirs et les efforts stériles que la douleur suscite. Il est donc clair qu'elle n'est pas à elle seule suffisante pour amener l'âme dans toutes les circonstances au bonheur tel que nous l'avons défini.

En affirmant qu'il ne dépend que de nous seuls d'être heureux, les stoïciens ont donc prêté trop de force à la nature humaine. Il est certains désirs dont l'homme ne peut se débarrasser qu'en les satisfaisant. Il est donc aussi certains objets dont la possession est indispensable à la conquête et à la conservation du bonheur. Cela revient à dire que le sage aurait tort de ne pas vouloir se procurer certains objets; en d'autres termes, qu'il existe des biens extérieurs.

Cependant les stoïciens paraissent avoir vu juste lorsqu'ils ont vanté la résignation comme un des instruments les plus nécessaires de la conservation du bonheur. A vrai dire, elle ne sert à rien pour l'acquérir. Elle est même impuissante à le conserver intégralement chez celui pour lequel il se détruit. Mais elle l'empêche, dans bien des cas, de s'altérer complètement. Elle est un palliatif du mal plutôt qu'un remède. Il n'en est pas moins vrai qu'elle reste souvent la suprême ressource de la sagesse.

Une des conditions les plus indispensables du bonheur est, en effet, si la définition que nous en avons donnée est exacte, de ne laisser se développer aucun désir de l'impossible. Celui qui souhaite l'impossible est condamné, à la fois, au désir perpétuel et à la perpétuelle contrariété. Il est comme l'abeille enfermée dans une chambre, qui se précipite vingt fois vers la lumière et qui, vingt fois, vient heurter douloureusement et rageusement sa tête à la vitre qui la sépare du grand air et de la liberté. Examiner chacun des désirs au moment où il se forme, se rendre compte de la possibilité de la fin à laquelle il aspire et, avant qu'il ne prenne de la force, le modérer et le supprimer en prenant conscience de son absurdité, voilà donc quelle doit être la première des tâches de celui qui aspire à mériter le nom de sage.

Or ce précepte implique évidemment que, dans certains cas, nous devrons faire usage de la résignation et attendre d'elle tout ce qui pourra nous rester de bonheur. Il ne nous conseille pas seulement, en effet, de ne pas nourrir en nous le désir d'un acte qui nous plaît et que nous ne pouvons pas accomplir, chose relativement facile ; mais encore de savoir accepter l'inévitable, même si l'inévitable est contraire à nos aspirations ; ce qui suppose que, dans un grand nombre de cas, nous tâcherons plutôt « de changer est l'ordre de nos désirs que l'ordre du monde », proposition qui exprime le principe même de la résignation stoïcienne.

Le sage se rappelera donc que les stoïciens avaient raison lors-

qu'ils recommandaient à l'homme de ne pas s'attacher aux choses qui ne dépendent pas de lui et de s'en servir comme un voyageur se sert d'une auberge (1). La résignation est moins difficile, dans ces conditions, à celui qui les perd ou qui voit que leur disparition est inévitable. Nous pouvons toujours sourire à nos maux, si nous nous sommes préparés à plier nos désirs aux destinées et à vouloir ce que nous ne pouvons pas éviter. En ce sens, un exercice moral comme celui que recommande le *Manuel* d'Épictète, est une préparation très nécessaire aux heures pénibles inévitables dans la vie humaine. Les biens vrais ou prétendus s'en vont; la santé faiblit; la vie décline; les douleurs s'accroissent. Comment donc éviter les désirs stériles et le désespoir, si l'on ne s'est accoutumé progressivement à l'idée que toutes ces choses arriveront et que c'est folie de désirer qu'elles ne soient pas?

Mais, évidemment, le sage ne devra prendre le parti de la résignation que pour les choses et à propos de ceux de ses désirs au sujet desquels il verra bien qu'il n'en est pas d'autre possible. La résignation ne doit pas être notre premier sentiment devant une difficulté qui se présente. Il doit être le dernier, lorsque nous constatons que la difficulté est pour nous insurmontable. En ce sens, s'il convient de se préparer à supporter les choses qu'on ne peut pas éviter, il ne convient pas moins de travailler à se satisfaire tant qu'on le peut sans trop de peine. La résignation est le sentiment qui convient quand on se trouve avoir à choisir entre elle et le désespoir. Elle ne diminue pas notre malheur. Elle nous empêche de l'agrandir.

En somme, la théorie stoïcienne de la sagesse est un mélange de vérités profondes et d'erreurs paradoxales.

Sans doute, le travail que chaque homme fait intérieurement

(1) Épictète, *Manuel*, chap. XI.

sur ses propres désirs est, si notre définition du bonheur est juste, le principal instrument de la sagesse. Mais ce n'est pas le seul, et c'est une erreur grave de prétendre que la volonté de l'homme est la condition nécessaire et suffisante de son bonheur. Il y a des biens extérieurs, et le sage doit savoir se les procurer dans la mesure où ils lui sont indispensables.

Sans doute aussi, la résignation est un des sentiments auxquels il faut savoir faire appel pour maintenir le cœur en paix. Mais elle ne doit être que la dernière ressource de celui qui n'en a pas d'autres, le remède des désirs dont la satisfaction est impossible.

Et assurément, je ne serai pas heureux si, ayant le nécessaire à ma vie et même davantage, je ne sais pas borner mes désirs à ce que j'ai et je porte mon envie sur ce que je n'ai pas. Est-ce à dire que j'aurais tort de ne pas m'arranger, tant que cela m'est possible, pour avoir ce nécessaire ? Pour être et demeurer sans désirs, c'est sagesse de se plier à l'ordre du monde ; ce n'est sagesse de le faire que quand, étant donné cet ordre du monde, on ne peut pas se satisfaire. Il ne faut prendre au pied de la lettre ni l' « abstine », ni le « sustine » des stoïciens. L'abstinence universelle entraînerait la mort. Quant à la résignation, elle n'est que la dernière ressource du sage. La première règle de la sagesse ne doit donc pas être « abstiens-toi », « résigne-toi » ; mais « ne désire pas l'impossible », « résigne-toi à l'inévitable ».

II. — Le bonheur ne dépend pas de notre seule volonté. Il existe des conditions matérielles dont la possession est nécessaire à sa conquête et à sa conservation. Cela revient à dire que, dans certains cas, nous devons nous efforcer de nous délivrer de certains de nos désirs en leur procurant leur objet.

Quels sont donc ces cas et ces désirs ? Faut-il prendre pour second précepte de la sagesse la maxime suivante : « Satisfais ton désir chaque fois que tu peux obtenir ce qu'il souhaite ? » Faut

il, au contraire, distinguer, parmi les désirs dont la satisfaction est possible, ceux qu'il est sage et ceux qu'il est fou de vouloir satisfaire ?

Il est clair que cette seconde alternative est la vraie. L'homme ne saurait, en effet, sans compromettre ses chances de bonheur, adopter comme principe de conduite de satisfaire tous ceux de ses désirs qui peuvent l'être.

Celui qui a souci de son bonheur ne doit pas seulement chercher à se débarrasser de ses désirs présents. Il doit encore s'efforcer de détruire en lui tous les désirs et de se procurer ainsi un calme vraiment durable. Or vouloir satisfaire tout désir présent uniquement parce qu'il serait présent et pourrait être satisfait, ce serait, dans bien des cas, compromettre le repos futur pour sauvegarder le repos d'aujourd'hui. Car quiconque agit sous l'empire du désir qu'il ressent actuellement, sans prévoir ni la série des moyens qu'il faudra employer pour s'en délivrer, ni la série des conséquences lointaines de la satisfaction qu'il aura eue, s'expose par son action inconsidérée à se placer dans des circonstances telles qu'au désir qu'il aura satisfait succéderont cent désirs qui ne pourront peut-être pas l'être. Il risque mille maux pour en éviter un; il s'expose, comme à plaisir, aux regrets, aux souhaits superflus, aux difficultés d'une résignation souvent pénible.

D'autre part, celui qui s'habitue à céder à tous ses désirs, dès qu'ils naissent, leur communique une force qu'ils n'avaient pas. Il les multiplie ; il les avive ; il en fait de véritables tyrans desquels il lui est ensuite plus difficile de se délivrer. Ouvrir la porte au désir, c'est ouvrir une brèche dans la digue qui soutient un lac. Au début, le mal est facilement réparable. Si l'on attend, il devient si grand qu'aucune force n'est plus suffisante pour l'enrayer.

En somme, ce précepte : « Satisfais ton désir toutes les fois que

tu le peux » est la formule même de l'imprévoyance. Celui qui prétendrait l'appliquer ferait de l'insouciance un programme, et de l'inintelligence une vertu. Il négligerait cette vérité évidente et élémentaire que le bonheur ne peut être que le résultat d'un calcul. Et, sans doute, ce calcul ne doit pas être une « arithmétique des plaisirs », puisque le bonheur ne se mesure pas à la présence des plaisirs, mais à l'absence des désirs. Il n'en est pas moins vrai que les utilitaires ont eu grandement raison d'en proclamer la nécessité.

Quelles sont donc les règles d'après lesquelles devra être établi le calcul du bonheur? Dans quels cas le sage fera-t-il bien de vouloir satisfaire ses désirs pour s'en délivrer? Dans quels cas la sagesse sera-t-elle, au contraire, de leur opposer la résistance de la volonté?

*
* *

Schopenhauer (1) affirme que le précepte le plus essentiel de la sagesse a été formulé dans cette maxime grecque, qu'il attribue à tort à Aristote : « ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διωκεῖ, οὐ τὸ ἥδυ » (2). La raison qu'il en donne est fort discutable. Car il prétend que la douleur est un fait positif, tandis que le plaisir est une pure négation : proposition fausse, si ce que nous avons dit du plaisir et de la douleur est exact. Mais la règle précédente n'est-elle pas meilleure que les arguments par lesquels Schopenhauer la défend, et ne pouvons-nous pas en faire la loi fondamentale de la Sagesse?

(1) Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. Cantacuzène, chap. v, par. I (Paris, Félix Alcan).

(2) Schopenhauer renvoie à l'*Éthique à Nicom.*, liv. VII, chap. xii. La formule est bien à l'endroitcité, mais Aristote la discute et la combat.

La sagesse est de ne pas chercher le plaisir pour lui-même. Cette proposition est évidente, si nos définitions du bonheur et du plaisir sont exactes.

Être heureux, c'est être sans désirs. Or le caractère fondamental du plaisir est d'être un sentiment transitoire lié au passage de l'être de l'état dans lequel il se trouve à l'état auquel il aspire consciemment ou inconsciemment ; le plaisir accompagne l'acte ; il ne dure pas plus que lui. Il est donc inévitablement fuyant et insaisissable. L'idée d'un plaisir permanent est une idée contradictoire. Aristote l'avait admirablement compris, le jour où il disait que, pour jouir toujours, il faudrait agir toujours (1) et où il concluait de l'impossibilité où se trouve l'homme d'agir d'une façon permanente à l'impossibilité pour lui de jouir d'une façon permanente. — Qui ne voit, dès lors, le contre-sens que commet celui qui s'efforce d'être heureux en cherchant le plaisir ? Loin d'arriver jamais au repos auquel il aspire inconsciemment, il est condamné à désirer toujours. Car, s'il a réussi à se procurer le plaisir dont il attend le bonheur, ce plaisir ne dure qu'un moment et il fuit, laissant derrière lui le regret amer de l'avoir perdu et le désir d'en conquérir un autre. Chercher le bonheur dans le plaisir, c'est faire effort pour fixer ce qui ne peut pas l'être, pour arrêter ce dont l'essence est de passer sans cesse ; c'est chercher le stable dans l'instable. Celui qui le fait ressemble à l'homme qui voudrait garder de l'eau dans ses doigts ouverts, et qui s'étonnerait douloureusement d'être toujours obligé de recommencer sa tâche sans jamais parvenir à la mener à bien. Courir après le plaisir, c'est se condamner au désir perpétuel, perpétuellement inassouvi, par conséquent, à l'éternelle inquiétude.

Une seconde raison pour ne pas chercher le bonheur dans le plaisir tient aux effets que produit l'habitude sur la sensibilité. Quand

(1) *Lettre à Nicomaque*, liv. X, chap. IV, 9.

l'habitude ne crée ni désirs ni besoins, elle rend l'individu qui la contracte de plus en plus insensible au plaisir. Un acte nouveau nous cause souvent un plaisir qui ne se reproduit plus quand nous avons l'habitude de l'accomplir. C'est ce phénomène qui pousse l'alcoolique à boire de plus en plus et des liqueurs de plus en plus fortes, parce qu'il n'éprouve plus de plaisir à absorber la dose qui lui procurait, au début, une jouissance. C'est lui qui fait tous les blasés, las de la vie et d'eux-mêmes. Qui ne voit qu'il crée un obstacle insurmontable à ceux qui veulent être heureux par le plaisir ? Ceux-là aspirent à fixer la jouissance ; et voilà que, plus ils répètent l'acte dont ils l'attendent, plus ils sont incapables d'en jouir. Ils se trouvent, par suite, condamnés à chercher toujours du nouveau, à faire jouer une à une les pièces de leur machine, à exagérer leurs fonctions naturelles, en quête de quelque parcelle d'une volupté nouvelle dont ils se dégoûtent plus vite qu'ils ne l'ont trouvée. Finalement, ils sont malheureux de ne pouvoir jouir et malheureux de ne pouvoir pas cesser de le désirer, tristes victimes du contre-sens qu'ils ont commis sur la nature du bonheur et sur les moyens d'y atteindre.

Mais voici le plus grave ; celui qui cherche le bonheur dans le plaisir est logiquement amené à accomplir les actes précisément inverses de ceux qu'il lui faudrait accomplir pour être heureux. La condition du plaisir, c'est le désir ; la condition de plaisirs vifs, prolongés, variés, c'est donc la multiplication chez l'individu de désirs vifs, prolongés et variés. Quiconque cherche le plaisir est ainsi inévitablement amené à tout faire pour augmenter la quantité et l'intensité de ses désirs, pour les ménager et les cultiver afin qu'ils durent, pour s'en créer d'artificiels et d'inédits. C'est ce que font les dilettantes et les raffinés. Ils se forgent, parfois à grand peine et au détriment de leurs fonctions essentielles, des besoins et des désirs factices qui sont pour eux des sources de plaisirs momentanés. Or, si le bonheur consiste à être sans désirs, celui

qui, poussé par la volonté de se procurer des plaisirs multiples, accroît le nombre de ses désirs, commet évidemment le plus logique mais le plus grave des contre-sens. En compliquant sa sensibilité, il se rend le bonheur de plus en plus difficile. La simplicité du cœur en est l'indispensable condition.

Enfin, c'est le mal suprême de ceux qui font fausse route en cherchant le bonheur dans le plaisir que d'être en proie à un continuel ennui. Cet ennui, tout ce qu'ils font contribue à le développer. Le caractère fuyant du plaisir, le blasement, la multiplication des désirs ont pour effet de faire croître chez l'individu un besoin de jouissance qu'il ne peut pas satisfaire, et qui, cependant, ne le quitte jamais. Celui qui est en proie à ce mal reste dans un état de désir vague et imprécis, de mécontentement général, qui fait qu'il souhaite toujours autre chose que ce qu'il a, alors même qu'il ignore exactement ce qu'il souhaite. Mal inévitable pour l'amant du plaisir, qui l'empêche de goûter la paix du cœur et qui, même lorsqu'il se trouve dans les conditions les meilleures, l'empêche de s'en apercevoir et de s'en contenter. Habitué à jouir, il songe à la jouissance qu'il n'a pas, alors même qu'il a tout le reste ; de sorte que, non seulement, il n'a pas réussi à se rendre heureux, mais encore il a faussé sa sensibilité au point de ne pouvoir plus l'être.

On voit à quel point est grave l'erreur que commet sur la façon dont il convient de diriger la vie celui qui vit pour le plaisir au lieu de travailler à se libérer du désir. Or celui qui commence une fois à céder au désir du plaisir pour le plaisir inaugure en lui une habitude de le faire. Il se rend plus difficile pour plus tard la volonté de chercher son bonheur ailleurs que dans la jouissance. Il entre déjà dans la voie qui le conduira à la misère morale et à l'ennui. La sagesse est donc bien de ne pas rechercher le plaisir pour lui-même ; c'est la part de vérité incontestable que renferme la formule de Schopenhauer.

Il ne faudrait cependant pas conclure qu'il faille fuir tout acte qui cause du plaisir. Cette interprétation du précepte le fausserait entièrement. Se débarrasser d'une souffrance, accomplir les fonctions vitales sont des actes agréables et certainement conformes à la sagesse. Mais c'est autre chose de vouloir un acte qui cause du plaisir et de vouloir un acte pour le plaisir qu'il cause. Manger pour n'avoir plus faim, boire pour n'avoir plus soif, est fort différent de manger pour le plaisir de manger et de boire pour le plaisir de boire. Celui qui accomplit ces actes pour qu'ils soient accomplis et comme des fonctions ne fait pas le difficile et se déclare aisément satisfait. Celui qui les accomplit pour le plaisir qu'il en attend non seulement regrette sa faim et sa soif quand elles sont calmées, mais encore ne trouve jamais que le plaisir qu'il s'est procuré soit suffisant. Il en est ainsi chaque fois qu'un acte peut être voulu pour deux fins différentes : pour que le désir auquel il correspond n'existe plus, et pour le plaisir qui l'accompagne. Et le précepte de Schopenhauer signifie seulement que le sage ne doit pas vouloir agir pour le plaisir ; il ne signifie pas qu'il ne doit accomplir aucun acte qui cause du plaisir.

Disons donc que le sage ne devra jamais vouloir accomplir un acte qui aura des chances de lui causer du plaisir pour le plaisir qu'il sera en droit d'en attendre. Il aura raison de ne faire ce qui lui sera agréable que quand il aura, pour agir, des raisons différentes de l'agrément qu'il en espérera.

Mais est-il également exact d'affirmer que le sage doit fuir systématiquement la douleur ?

Si l'on se rappelle quelles sont les véritables causes de la souffrance, et si l'on interprète la formule à l'aide de ce souvenir, elle apparaît acceptable. Toute douleur a, en effet, pour cause déterminante principale une tendance, consciente ou inconsciente,

contrariée dans ses aspirations. Le meilleur moyen de se délivrer de la souffrance est donc de faire disparaître tous les désirs. Celui qui ne souhaiterait rien ne souffrirait pas. En ce sens, la douleur est un indice de la présence d'un désir chez celui qui l'éprouve. Conseiller à l'homme de se mettre en état de ne plus souffrir et de supprimer ses désirs, c'est donc, sous deux formes différentes, lui dire la même chose. A la condition de la prendre ainsi, la seconde partie du précepte de Schopenhauer apparaît donc vraie comme la première.

Seulement, elle ne signifie point que, dès que nous éprouvons une douleur, nous devons nous hâter d'accomplir l'acte qui nous en délivrera et que nous devons nous interdire toute action dont l'effet serait de nous faire ressentir une souffrance momentanée.

Cette proposition ne serait vraie que si la douleur était toujours la marque de la contrariété d'une tendance qu'il nous serait utile de satisfaire, c'est-à-dire si elle n'était liée qu'au mécontentement de ceux de nos désirs dont nous ne pourrions nous délivrer qu'en les satisfaisant et auxquels nous aurions raison de ne pas vouloir résister. Alors, en effet, notre sensibilité serait un merveilleux instinct de ce qui nous serait bon. Nos douleurs seraient les indices de nos vrais besoins. Nous n'aurions qu'à écouter celles d'entre elles qui seraient présentes et à rappeler le souvenir de celles que nous aurions éprouvées, pour savoir avec une parfaite sûreté quels sont ceux de nos désirs que nous devrions vouloir satisfaire.

Par malheur, il n'en est pas ainsi. La nature de nos tendances n'est pas la seule cause qui influe sur celle de nos douleurs. Nos souffrances ne sont pas toujours proportionnées à l'importance des désirs dont elles manifestent la contrariété. D'autre part, l'hérédité, l'éducation, les habitudes que chacun de nous a contractées en cherchant le plaisir d'une façon inconsidérée, les ma-

ladies, les troubles de toute espèce qui se produisent dans notre moi sont autant de causes dont l'effet est de développer en nous des tendances à agir, qui, contrariées, sont pour nous des sources de souffrances. Or, parmi les tendances dérivées, il en est beaucoup dont la satisfaction nous est nuisible. De même, parmi nos douleurs vives, il en est certaines qu'il faut que nous sachions supporter, parce qu'elles sont la condition d'un bien supérieur. Par exemple, le fumeur d'opium souffre de ne pas s'adonner à son vice ; cependant, son intérêt est de supporter la souffrance et de se corriger du vice qui le tue : le malade a intérêt à subir une opération douloureuse plutôt que de s'abandonner à son mal par crainte de la souffrance. Se faire un programme d'éviter systématiquement et sans autre réflexion toute douleur présente ou prévue, ce serait donc s'exposer à accomplir des actes diamétralement contraires à ceux qui sont conformes à l'intérêt. Ce serait calculer mal et compromettre le bonheur futur pour éviter une souffrance passagère.

C'est donc une raison insuffisante, pour vouloir satisfaire un désir présent, de se dire que la satisfaction de ce désir aurait pour effet de nous délivrer d'une douleur actuelle ou d'une douleur future. Il est des souffrances qu'il faut savoir supporter momentanément ; il en est d'autres qu'il faut vouloir s'imposer si l'on veut atteindre au bonheur véritable. La règle de la sagesse par rapport à la douleur doit être la même que par rapport au plaisir. Le sage ne doit jamais vouloir accomplir un acte qui lui procurera un plaisir pour le plaisir que cet acte lui causera. De la même façon, le sage ne doit jamais vouloir accomplir un acte qui lui évitera une peine pour la peine que cet acte lui épargnera.

* * *

Mais, alors, d'après quoi le sage devra-t-il juger qu'un acte doit ou ne doit pas être accompli par lui ?

Pour résoudre ce problème, il semble que le mieux soit d'examiner les désirs et de voir s'il n'en est pas dont la satisfaction soit absolument nécessaire parce qu'elle est le seul moyen de les faire disparaître. S'il existe, en effet, de tels désirs, la sagesse sera de leur procurer ce qu'ils souhaitent et de ne jamais prétendre leur résister.

Épicure est le premier qui ait classé les désirs de ce point de vue. Il en distinguait trois grandes catégories. « Parmi les désirs écrit Diogène Laërce (1), en citant Épicure, les uns sont naturels et nécessaires, φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, les autres naturels et non nécessaires, les autres, enfin, ne sont ni naturels ni nécessaires, mais naissent d'après une vaine opinion, παρὰ κενὴν δόξαν. Sont naturels et nécessaires ceux qui tendent à l'apaisement d'une douleur, comme la boisson dans la soif ; naturels et non nécessaires, ceux qui varient seulement la volupté, mais n'apaisent point une douleur, comme les mets délicats ; enfin, ni naturels ni nécessaires ceux qui, par exemple, ont pour objet des statues ou des couronnes. » Et Épicure déclarait indispensable au bonheur la satisfaction régulière de la première espèce de désirs. Il ne blâmait pas absolument l'effort pour satisfaire ceux de la seconde espèce, tout en conseillant au sage d'éviter autant que possible de compliquer sa vie. Mais il déclarait qu'il convient de renoncer entièrement à procurer leur objet aux désirs du troisième genre.

Pouvons-nous nous approprier cette distinction des désirs, la

(1) Diogène Laërce, liv. X, chap. XXVII. Voir également Cicéron, *De Finibus*, liv. I, chap. XIII. La traduction citée est de Guyau, *Morale d'Épicure*.

faire servir à notre fin et rejoindre ainsi les conclusions de l'Épicurisme ?

La division épicurienne des désirs comprend deux parties bien distinctes d'une valeur très inégale.

Épicure oppose les désirs naturels aux désirs vains, qu'il appelle aussi non naturels, au témoignage de Cicéron et de Diogène Laërce (1). Cette partie de sa distinction a un sens assez équivoque. Épicure veut-il dire que, parmi nos désirs, il en est un grand nombre dont la satisfaction aurait pour effet de nous éloigner de la fin à laquelle nous aspirons naturellement ? Veut-il dire, au contraire, que les uns s'expliquent par notre nature et en dérivent, tandis que les autres ne le font pas ? Dans les deux cas, sa division est peu significative. Dans la première alternative, elle ne peut, en effet, servir à décider quels sont ceux des désirs qui sont vraiment conformes à la nature, puisque c'est justement ce que nous cherchons et qu'il faudrait le savoir pour pratiquer la division épicurienne. Dans la seconde, la distinction est inexacte. On ne saurait nier que tous nos désirs soient issus de notre nature et qu'en ce sens ils doivent être dits naturels. Car nos tendances fondamentales sont l'essence même de notre nature, et nos tendances dérivées sont des suites de nos tendances primitives. Elles n'existent que lorsque nous avons éprouvé des plaisirs et des peines. Or nous n'aurions eu ni plaisirs ni peines, et nous n'aurions pas réagi par rapport à eux, si notre nature n'avait pas été ce qu'elle est. En ce sens tous les désirs sont donc des effets et des manifestations de notre nature. Qu'on n'en conclue pas pourtant que, pour vivre en conformité avec la nature, il faut vouloir satisfaire tous les désirs. La plupart n'existent que parce que nous confondons la fin à laquelle nous aspirons spontanément et le plaisir qui accompagne la satisfaction. Ils ne se produisent et nous

(1) *Ibid.*

n'aspirons à les satisfaire que parce que nous nous ignorons nous-mêmes. Ils sont la conséquence de l'idée fausse que nous nous faisons de notre moi. On ne saurait pourtant les dire non naturels. Nous ne pouvons donc faire nôtre la première partie de la division épicurienne des désirs.

En opposant, au contraire, les désirs nécessaires aux désirs non nécessaires, Épicure a certainement formulé l'une des distinctions les plus importantes qu'on puisse faire parmi les désirs pour peu que l'on veuille établir une science du bonheur. Si le bonheur consiste dans l'absence de désirs, et s'il y a des désirs qui ne peuvent être anéantis qu'autant qu'ils seront satisfaits, il importe évidemment au plus haut point de le savoir et de leur procurer leur objet tant que cela est possible pour être et rester heureux. Au contraire, on pourra vouloir faire disparaître les autres, au moins ceux qui sont d'une satisfaction difficile, en leur résistant. — Seulement, cette partie de la division des désirs d'Épicure nous est arrivée fort incomplète. Où s'arrêtent exactement, en effet, les désirs nécessaires et où commencent-ils? Un désir qui naît en raison d'une douleur résultant d'une habitude prise est-il nécessaire ? Ou bien les seuls désirs nécessaires sont-ils ceux dont la contrariété altérerait la vie ? Et alors les désirs dont la contrariété compromet très rapidement la vie sont-ils les seuls qui doivent être dits nécessaires, ou bien tous les désirs dont la contrariété a pour effet d'abréger la vie, fût-ce d'une heure, le sont-ils ? Problème important. Car, dans l'une des hypothèses, la règle morale doit être exclusivement ascétique, le nombre des désirs exigeant satisfaction sous peine de destruction *immédiate* étant très petit; dans la seconde, au contraire, elle doit être beaucoup moins rigide et plus indulgente pour l'humanité.

Il est donc indispensable que, tout en conservant la distinction fondamentale que l'épicurisme pratique entre les désirs néces-

saires et non nécessaires, nous essayions de voir dans quel sens il convient que nous la prenions.

Or, remarquons-le, la logique exige une extension assez grande de l'idée des désirs nécessaires.

Qu'est-ce qui force, en effet, l'esprit à considérer un désir comme nécessaire ? Ce n'est évidemment pas l'idée que la satisfaction de ce désir est indispensable pour éviter une douleur. Il est des douleurs qu'il est possible ou même utile de supporter pour vivre. Il est même des douleurs nécessaires. Au contraire, un désir apparaît nécessaire quand il correspond à l'un de nos besoins; c'est-à-dire quand nous comprenons que, si nous ne lui donnions pas l'objet qu'il poursuit, notre vie s'arrêterait. Par exemple, le désir de manger est un désir nécessaire chez celui qui a faim, parce que l'homme chez lequel ce désir n'est pas satisfait à temps, voit sa santé décliner, sa vie faiblir et meurt dans un temps plus ou moins court.

Ce qui doit décider du caractère nécessaire d'un désir, ce n'est donc pas, semble-t-il, la rapidité avec laquelle meurt celui chez lequel ce désir est contrarié, mais simplement ce fait même qu'il meurt. Il serait donc tout à fait illogique de distinguer en nature les désirs dont la contrariété entraîne une mort rapide et ceux dont la contrariété a pour effet de provoquer une mort lente. Et, sans doute, parmi les désirs nécessaires, les plus importants sont ceux qui exigent satisfaction sous peine de mort immédiate. Mais il en existe d'autres qui n'en diffèrent pas en espèce.

Toutefois, il ne faudrait pas définir les désirs nécessaires : ceux auxquels on ne saurait résister sans abréger la vie. Cette définition serait incomplète. Il y a, en effet, des désirs qu'on peut amener à s'anéantir quand on leur résiste par une certaine méthode, tandis qu'on ne saurait sans danger leur refuser de front ce qu'ils exigent. Tels sont certains désirs d'un caractère passionnel parti-

culièrement violent. Un amour contrarié peut être mortel ; cependant, il n'est probablement pas d'amour qui, traité comme une maladie morale par des remèdes appropriés, ne puisse s'atténuer et disparaître à la longue sans avoir été satisfait et sans amener de troubles graves. Les désirs nécessaires ne sont donc pas ceux auxquels on ne peut résister sans compromettre sa vie. Ce sont ceux auxquels on ne peut résister *par aucun moyen*, ni directement, ni grâce à des remèdes et à des subterfuges moraux, sans ébranler jusque dans ses racines l'arbre de l'existence individuelle. En ce sens, les passions violentes ne peuvent pas être considérées comme des désirs nécessaires. Il est presque toujours possible de les calmer sans les satisfaire, grâce à une résistance méthodique de la volonté.

Nous voilà donc amenés à concevoir la notion des désirs nécessaires en fonction de celle de la prolongation de la vie. Or la durée de la vie dépend de la conservation de la *santé*. Sont donc désirs nécessaires ceux qui ne peuvent être contrariés sans que la santé de l'individu qui les éprouve en soit compromise, *quelle que soit la méthode à l'aide de laquelle il leur résiste.*

Cette définition va nous permettre d'indiquer les caractères généraux des désirs nécessaires. Mais elle ne nous permettra pas d'en fixer avec exactitude le nombre et l'étendue.

La notion de la santé est, en effet, de celles qu'il est possible de définir.

Tout individu se compose d'un groupe d'organes qui concourent par leur fonctionnement régulier à la conservation de sa vie. Cela posé, qu'est-ce qu'un individu sain ? Évidemment, celui dont chaque organe est toujours en état d'accomplir sa fonction à point nommé et dans les conditions voulues pour le maintien de l'équilibre de la vie. Évidemment aussi, celui dont chaque organe fonctionne en raison de son importance dans l'ensemble, sans absorber

plus de forces qu'il n'est nécessaire à son entretien et sans jouer un rôle autre que celui qui paraît lui être dévolu. Quand ces deux conditions sont remplies, il y a santé. En ce sens on peut définir, comme le faisait Platon, la santé « une harmonie » et constater qu'elle consiste dans un état général où chaque organe remplit la place et joue le rôle qui lui sont propres. N'est-ce pas, en effet, une harmonie qu'un assemblage d'organes en état d'accomplir leur fonction, et tous groupés en vue d'une fin, de telle sorte que chacun procède mécaniquement aux opérations nécessaires à la conservation de l'individu ?

Or, s'il en est ainsi, les conditions générales de vie auxquelles le sage aurait tort de ne pas vouloir se soumettre, sont aisées à déterminer. Le propre de tout organe est, en effet, de se détériorer s'il ne fonctionne pas assez et s'il fonctionne trop. Un membre qui n'agit pas ne se nourrit pas. Il s'amaigrit, tend à disparaître et cesse à la longue de pouvoir accomplir le rôle qu'il est appelé à jouer dans la vie de l'ensemble. Un membre qui agit trop ne se reconstitue pas assez vite ; il s'use et se détruit progressivement, de sorte que lui aussi devient incapable d'agir comme il le devrait. D'autre part, si l'activité d'un individu se porte tout entière dans un sens unique, une partie de son moi se développe au détriment des autres; une fois de plus, l'équilibre de la vie est rompu. La conservation et la prolongation de la vie saine supposent donc comme leur condition nécessaire, un exercice des différents organes proportionné à la nécessité de leur conservation et à leur importance dans l'ensemble. En ce sens, le bien est, par rapport à chacun des éléments constitutifs de notre être, ce qu'Aristote disait de la vertu : un juste milieu. C'est une égale faute de trop manger et trop peu, de trop s'exercer et trop peu, de trop travailler du cerveau et trop peu. Ce n'est pas une moindre faute d'exercer un organe d'importance secondaire au point d'en altérer un d'une importance capitale. Le principe de la sagesse

par rapport aux désirs nécessaires paraît donc devoir être le suivant : faire agir chacun de nos organes dans les conditions indispensables à son bon fonctionnement, en évitant à la fois l'inaction et l'action excessive.

Mais n'allons-nous pas pouvoir préciser davantage, énumérer les besoins de l'homme, indiquer les limites exactes dans lesquelles il devrait maintenir son action, bref faire un programme matériel de la vie du sage ?

Il ne semble pas que cette tâche soit possible. A la rigueur, un hygiéniste pourrait peut-être tenter une classification des besoins de l'homme; nul ne pourrait en aucun cas dire quelle est la limite matérielle que l'individu ne doit pas vouloir franchir pour mériter le nom de sage.

Les besoins sont, en effet, à peu près semblables *en espèce* chez tous les individus d'un même sexe. Cette proposition ne peut manquer d'être véritable si ce que nous avons dit du besoin, en général, et de sa définition est exact. Si le besoin est limité par la nature des organes et par le rapport qu'ils soutiennent entre eux, il est, en effet, inévitable que les besoins soient sensiblement les mêmes chez tous les individus appartenant à un type donné. Tous les organes ne demandent-ils pas à être entretenus par l'accomplissement régulier de leur fonction sans défaut et sans excès ? Or le propre des individus d'un même type n'est-il pas d'être doués d'organes semblables, semblablement disposés ? Comment les conditions de la conservation de la vie saine ne seraient-elles donc pas au moins analogues pour tous les hommes ?

Mais une analogie de ce genre ne peut pas constituer une identité. Semblables en espèce dans l'humanité, les besoins y sont très différents en quantité suivant les individus. Par exemple, quand les conditions géographiques de la vie changent, ils se modifient. Un habitant des pays chauds a besoin comme un habitant des pays froids de prendre de la nourriture. Mais ce n'est pas la même nour-

riture qui sera favorable à la conservation de la santé de l'un et à celle de l'autre. De la même façon, les individus, suivant la race à laquelle ils appartiennent, leurs hérédités, les habitudes qu'ils ont prises, leur âge, leur état naturel sain ou maladif, ont, à des degrés divers, les besoins communs à toute l'humanité. Comment, par suite, prétendre spécifier avec une parfaite exactitude la quantité matérielle d'action qu'il faut que chaque homme accomplisse pour avoir fait ce qu'il est sage qu'il fasse ?

Tout ce que la science de la sagesse peut donc, c'est de formuler une sorte de principe général, d'après lequel chaque individu fera bien de modeler sa propre individualité en se dirigeant par l'expérience qu'il aura et de lui-même et de son milieu.

Or, si l'on cherche une maxime en rapport avec cette fin, on trouve immédiatement que les anciens en avaient connu une excellente.

Le propre de ce que nous avons appelé les besoins est, en effet, d'avoir une certaine flexibilité.

Tous peuvent être réglés par une action méthodique et persévérante de la volonté. Celui qui se connaît et se traite lui-même avec régularité, en n'accordant à ceux de ses désirs qui correspondent à des besoins ce qui leur est nécessaire qu'à certaines heures et dans certaines conditions, s'habitue à n'en éprouver qu'à des intervalles réguliers. C'est ainsi que nous réglons notre faim, notre soif, notre sommeil, notre besoin d'exercice, de telle sorte que, s'ils sont satisfaits à leur heure, ils nous laissent ensuite en repos.

D'autre part, et c'est le plus important, nous pouvons accroître la quantité de nos besoins ou la diminuer. Celui qui, au début, alors que cela ne lui est pas nécessaire, s'habitue à manger ou à boire ou à dormir beaucoup par plaisir, finit par développer en lui un besoin véritable d'accomplir ces actes avec excès et par ne plus pouvoir s'en passer. Les besoins grossissent ou diminuent, se font impérieux ou se calment, nous tyrannisent ou nous laissent

une certaine paix suivant les habitudes que nous avons prises de leur accorder trop ou de ne leur donner que le strict nécessaire.

Cela posé, il suffit de se rappeler ce que nous avons dit du bonheur, pour comprendre quelle doit être la limite dans laquelle chacun d'entre nous fera bien de vouloir maintenir son action pour être heureux. Celui qui multiplie le nombre ou l'intensité de ses besoins, celui qui s'expose par son insouciance à éprouver à chaque instant les désirs qui y correspondent, se crée autant de causes de désir et de trouble. Au contraire, celui qui réduit le plus possible ses besoins, celui qui les habitue à ne se manifester par des désirs que d'une façon régulière, se place dans les conditions les meilleures pour pouvoir s'en délivrer et rester généralement en paix. On aperçoit donc quelle est la sagesse relativement à la satisfaction des besoins. Il convient évidemment de les satisfaire. Mais il faut travailler à les régler et surtout ne leur accorder que le strict nécessaire. Il faut faire pour eux ce *qui suffit* (1) et rien de plus. La modération est la plus grande des vertus, parce qu'elle est le meilleur des calculs. Tout acte dirigé d'après une maxime différente est un acte imprudent. Toute exagération dans l'effort pour se satisfaire est une faute et une folie.

S'il en est ainsi, il faut donc reconnaître à la fois qu'Épicure a formulé quelques-uns des principes les plus exacts de la sagesse et qu'il a probablement quelque peu exagéré l'ascétisme nécessaire au sage. La véritable sagesse est peut-être moins sévère qu'il ne l'a faite. Elle reste cependant une œuvre de continence, de tempérance et de modération.

III. — On peut, en effet, résumer les préceptes de la sagesse en quelques formules très nettes.

(1) Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre II.

Il convient, d'abord, pour être heureux, d'accomplir tous les actes qui sont soit directement, soit indirectement nécessaires à la satisfaction des besoins. Le mot besoin doit, du reste, être entendu dans un sens large. Correspond à un besoin tout acte nécessaire à la bonne conservation de chacun des organes et de l'harmonie générale à laquelle tous concourent. Mais il est indispensable de n'accorder aux besoins que le strict indispensable et de les régler autant que possible. La maxime suivante sera donc le premier précepte de la sagesse : « Fais tant que cela te sera possible, ce qui est nécessaire à la satisfaction de tes besoins, en prenant soin de les régler et de les diminuer plutôt que de les étendre, et en ne leur donnant que ce qui leur suffit. »

Il convient, en second lieu, quand les besoins sont satisfaits, de rester en paix et sans trouble. La seconde maxime de la sagesse sera donc : « Du moment que tes besoins seront satisfaits, applique-toi à ne jamais rien désirer ou, tout au moins, à n'avoir point de désirs que tu ne puisses toujours sûrement satisfaire. Ne te laisse jamais séduire par le vain mirage du plaisir, ni par la crainte d'une douleur nécessaire à la conservation de ta paix intérieure. Dis-toi que l'essentiel de ton bonheur dépend de toi et que, du moment que tu es à l'abri du besoin, ce serait folie de ta part de jeter sur autre chose des regards de convoitise. Bref, mets en pratique ce précepte : « Se restreindre rend heureux. »

Enfin, il est des maux inévitables : des maladies incurables, la vieillesse, la mort. Ces maux rendent à peu près irréalisable la conservation d'un bonheur parfait. Du moins est-il possible d'en supporter et l'idée et la réalité. La troisième règle de la sagesse sera donc celle-ci : « Quand vient le mal inévitable, tempère le malheur présent en souriant à ta souffrance ; résigne-toi, en te rappelant que tout finit par finir et que la mort, si elle n'est pas l'anéantissement et, par conséquent, l'impossibilité du malheur aussi bien

que du bonheur, ne saurait, en tous cas, être de beaucoup pire que la vie. »

Ces trois maximes renferment tous les principes de la sagesse si la définition que nous avons donnée du bonheur est véritable. Celui qui les pratiquera d'une façon régulière aura, sans doute, tout ce que l'humanité peut espérer de bonheur. Car il en aura tout ce que l'homme peut s'en procurer par son propre effort et il prêtera le flanc aussi peu que possible aux coups inévitables de la fortune. Et assurément un tel homme ne sera pas absolument sans désirs. Il faudrait n'être plus homme pour être dans un pareil état. Mais il sera généralement en repos. Ses désirs seront toujours peu intenses et peu durables. Il n'en aura point qu'il ne soit presque sûr de pouvoir satisfaire. Il goûtera donc la paix la plus parfaite que puisse espérer l'humanité.

* * *

Si telles sont les maximes de la sagesse, deux choses sont donc particulièrement enviables pour tout homme.

Ce sont : 1° la possession d'une science aussi étendue que possible de la nature du moi et des lois du milieu où il vit ; 2° celle des objets matériels indispensables à la satisfaction des besoins proprement dits et, par conséquent, à la conservation de la santé.

La science est souhaitable si le bonheur doit être défini comme nous l'avons fait.

D'abord, en effet, le bonheur n'a de chances d'être vraiment durable que pour celui qui se sera rendu un compte exact de la situation que l'homme occupe dans le monde, de l'absurdité de tous ceux des actes humains qui ne visent pas au bonheur, de

la nature du bonheur et des moyens d'y atteindre, toutes choses qui supposent une certaine science de la nature humaine et de la situation de l'homme dans le monde.

A vrai dire, un individu peut devenir heureux par accident ; il peut même le rester toute sa vie. Il suffit que pour une raison ou pour une autre, soit par inertie et par ignorance, soit par suite d'une fausse idée de la vie, il soit amené à se contenter de ce qu'il a, à ne désirer rien de plus et à se déclarer satisfait, pour qu'il soit heureux tant que cet état durera. Par exemple, un optimiste d'esprit leibnitien, qui se croit un devoir, qui fait tout ce qui dépend de lui pour y obéir et qui se dit que tout ce qui lui arrive est bien parce que tout dans le monde arrive par une volonté bonne (1), est dans d'excellentes conditions pour rester sans désirs et pour être heureux. Il a pourtant une idée tout à fait irrationnelle de la nature du monde. Il est donc heureux accidentellement.

Mais un pareil bonheur n'est rien moins qu'assuré. Celui dont la sérénité provient d'une absence d'idée ou d'une conception irrationnelle de la vie n'a qu'un repos fragile. La moindre circonstance peut le faire sortir de son équilibre accidentel. Il peut s'apercevoir tout à coup que ses croyances sont des préjugés. Il peut se laisser emporter par le désir et perdre à jamais le calme dont il ne jouit que par le hasard d'une coïncidence heureuse. Bref, il est à la merci d'une circonstance extérieure qui le troublera, parce que son bonheur ne sera pas le fruit d'une idée réfléchie qu'il aura du monde, ni d'une action volontaire méthodique et persévérante.

Au contraire, celui dont le bonheur reposera sur une conception rationnelle de l'univers et sera le résultat d'un travail raisonné exercé sur ses désirs, celui-là goûtera une paix véritable et solide.

(1) Cf. *Monadologie*. Derniers paragraphes.

La durée de la vie ne pourra que le confirmer de plus en plus dans ses croyances. Il ne sera jamais exposé à voir s'effondrer d'un instant à l'autre tout l'édifice de ses idées. Il n'aura ni trouble par crainte de s'être trompé sur le sens de la vie, ni regret, en comparant l'existence qu'il mènera à celle que mèneront les autres. Car il saura les raisons pour lesquelles il fait ce qu'il fait et il veut ce qu'il veut. Il aura trouvé dans l'intelligence de la nature des choses et dans le calcul raisonnable la sérénité parfaite de celui qui sait les raisons d'être de sa conduite et qui sait aussi que ces raisons ne changeront pas.

Le bonheur peut être, par accident, le compagnon de l'ignorance. C'est seulement quand il s'appuie sur la science qu'il est durable et sûr de lui-même.

Mais ce n'est pas la seule raison pour laquelle la science de son moi et de son milieu est nécessaire au sage.

La sagesse exige une prévoyance de tous les instants, avertie et avisée. Le sage doit savoir discerner ses besoins véritables de ses simples désirs. Il doit être en état de calculer les conséquences lointaines de ses actes ; de prévoir quelles sont celles de ses actions qui feront disparaître ses désirs et les empêcheront de renaître, celles dont l'effet sera de les multiplier. Il doit comprendre quels sont ceux de ses désirs dont la satisfaction restera à jamais impossible pour lui, prévoir qu'un mal qui menace est inévitable, se préparer par la pensée aux calamités que l'homme ne peut éviter. Or comment le sage fera-t-il tout cela, s'il n'a pas une science précise de son propre moi et une idée exacte des lois auxquelles son milieu obéit ?

La science paraît donc bien être l'instrument le plus utile à la sagesse. Et, sans doute, toutes les sciences ne sont pas également nécessaires au sage ; il en est de toutes théoriques ; il en est qui ne contribuent, actuellement, en rien à la direction de la vie. Il n'en est pas cependant dont on puisse dire qu'elles soient absolument






indifférentes. Les recherches les plus ardues et en apparence les plus éloignées de nous n'ont-elles pas eu quelquefois des conséquences inattendues qui leur ont communiqué tout à coup une valeur pratique surprenante ? Le sage ne négligera donc aucune occasion de s'instruire et de connaître plus exactement le monde dans lequel il vit. Non par une vaine curiosité ; mais avec l'espoir de trouver dans une telle connaissance les éléments nécessaires à un calcul plus parfait de son bonheur.

La sagesse et la science apparaissent donc étroitement liées ; non qu'il suffise, comme le prétendait Descartes, « de bien juger pour bien faire ». Celui-là même qui a compris où réside le vrai bonheur ne change pas en un jour les habitudes qu'il avait contractées avant de le comprendre. Mais bien juger est une condition indispensable de la vraie sagesse, c'est-à-dire de la sagesse solide, consciente de ses raisons d'être et méthodique en raison de cette conscience même. Sans se laisser troubler par les préoccupations d'une curiosité intarissable, le sage fera donc ce qui dépendra de lui pour augmenter son intelligence et sa science. Il verra en elles les grandes libératrices, l'instrument qui donne la sérénité et le bonheur durables. Il les voudra non pas pour elles-mêmes, mais pour la paix qu'il leur devra.

Quant aux possessions matérielles indispensables à la satisfaction de ses besoins, le sage les considérera également comme nécessaires.

Il existe, nous l'avons dit, des biens extérieurs. N'y a-t-il pas des choses sans la possession desquelles nous ne pouvons prolonger notre vie ? Ces choses, le sage les recherchera donc. Seulement, il ne fera pas ce que font les autres hommes. La plupart ont une idée très inexacte de la nature et du nombre des biens extérieurs nécessaires. Ils consacrent à la recherche de ces biens beaucoup trop de leur activité. Ils confondent, en effet, la recherche

du bonheur avec celle du plaisir, et, comme la condition de la possession de plaisirs multipliés est la richesse, ils courent exclusivement après elle et oublient pour elle le bonheur même, dont elle ne doit être que l'instrument. Car, s'ils se procurent de l'argent, ils s'en servent pour développer en eux des besoins nouveaux en se créant des habitudes dispendieuses, et, s'ils ne réussissent pas dans la course à la fortune, ils désespèrent de la vie.

Le sage ne fera ni l'un ni l'autre. Il se rappellera que celui-là est très riche qui possède peu de choses mais ne désire rien de plus que ce qu'il a, et que celui-là est très pauvre qui, même s'il possède beaucoup, désire plus qu'il ne possède et souffre de ce qu'il souhaite. Il se rappellera que la limite de la fortune qu'on doit avoir est celle des besoins que l'on a. Il se dira, par suite, qu'il y a deux moyens de se rendre riche : en s'habituant à ne désirer que peu de choses, ou en consumant sa vie en travaux destinés à fournir le nécessaire aux désirs multipliés. Entre ces deux procédés, il n'hésitera pas. Il attendra la fortune de sa sobriété et non pas de l'accumulation des richesses. Il diminuera dans la mesure du possible le nombre de ses besoins ; ce qu'il aura lui suffira, s'il possède assez pour les satisfaire. Il ne sera pas un lutteur pour la vie insatiable. Il se déclarera plus que riche pour peu qu'il puisse avoir ce qui lui suffit.

*
* *

Telles sont, semble-t-il, les lignes générales de la conduite que tout homme aurait raison de vouloir tenir envers lui-même. En distinguant les désirs nécessaires de ceux qui ne le sont pas, et en conseillant à l'homme de ne vouloir satisfaire que les premiers, les épicuriens ont aperçu une partie de la véritable sagesse. Mais ils ont restreint à l'excès le concept des désirs nécessaires. En prêchant la résignation, en invitant l'homme à s'y préparer et à

comprendre que l'essentiel du bonheur dépend non pas des choses, mais de lui même, les stoïciens en ont aperçu une autre. La vérité morale paraît être intermédiaire entre ces deux extrêmes. Se connaître soi-même, connaître les lois de son milieu et, armé de ces deux connaissances, satisfaire ses besoins tant que cela est possible, tout en les réglant et en les réduisant au minimum, mépriser le reste et particulièrement le plaisir, être prêt, d'ailleurs, en toute circonstance, à la résignation, qui seule conserve quelque paix au cœur ulcéré : voilà ce que la raison théorique paraît devoir considérer comme la véritable sagesse ; voilà le chemin qui semble le mieux orienté pour conduire l'homme sinon au bonheur parfait, du moins à l'approximation la plus grande du bonheur.

Section II

Nous avons laissé de côté jusqu'ici tout ce qui concerne le rapports de l'homme avec les autres hommes. Or la morale telle qu'on la présente généralement fait à l'homme un devoir d'être ce qu'elle appelle juste et ce qu'elle appelle bon. La morale telle que la raison théorique semble devoir la définir aboutit-elle donc à une conclusion analogue ? Elle n'ordonne jamais rien. Mais doit-elle conseiller à l'homme ce que la tradition lui prescrit ? Et, si elle doit le faire, doit-elle lui persuader d'être juste et bon au sens de la morale traditionnelle ?

Le problème ne se pose pas exactement de la même façon pour tous les individus humains.

Certains hommes ont, en effet, spontanément, le désir de la justice ; ils souffriraient dans leur chair de maltraiter les autres hommes ou de les voir maltraités ; d'autres joignent à ce désir un véritable besoin de sentir heureux soit leurs proches, soit leurs compatriotes, soit même tous les hommes par cela seuls qu'ils

sont hommes. Pour ceux-là, le problème de la façon dont il convient de vivre avec les autres hommes, devient celui de savoir s'ils auront raison ou tort de céder à l'amour et à la sympathie qu'ils éprouvent et qui les trouble (1).

Un groupe tout différent est celui des individus qui ne ressentent aucune velléité altruiste. Il en est qui sont naturellement disposés à ce qu'on appelle l'injustice. D'autres n'éprouvent pas le désir que les autres hommes soient heureux, ou sont prêts à sacrifier le bonheur de certains d'entre eux à celui de certains autres. Ceux-là considèrent le respect d'autrui et la collaboration au bonheur de l'humanité comme un devoir austère. Pour eux, le problème devient celui de savoir s'ils feront bien de se conduire avec les autres hommes *comme s'ils* avaient des sentiments de justice et de bonté.

Il y a donc bien une différence sensible dans la façon dont le problème des rapports que chaque individu doit vouloir soutenir avec l'humanité, se pose à chacun d'eux. Mais, si nous réussissons à prouver que les hommes qui appartiennent à la seconde catégorie auraient tort, aux yeux de la raison, de ne pas vouloir se conduire comme s'ils avaient des sentiments de justice et de bonté, nous aurons implicitement démontré que les autres seraient peu sages de ne pas céder à leur entraînement philanthropique. Cette conséquence se déduira, *a fortiori*, de notre raisonnement. Nous allons donc essayer d'établir nos preuves en supposant un homme qui n'ait aucun goût naturel pour la justice ni pour la bonté.

Comment un tel homme fera-t-il bien de se conduire par rapport aux autres hommes pour agir sagement ?

(1) Si le bonheur est le contentement, il faut n'avoir pas le mépris de soi-même pour être heureux. Or celui qui a des besoins de justice et de bonté aurait une telle haine de lui, s'il ne les satisfaisait pas, que toute sérénité, donc tout bonheur lui seraient à jamais impossibles. Pour les natures généreuses, la satisfaction des instincts de générosité qui sont en elles est un besoin vital comme celui de manger, de boire ou de respirer.

Ce problème revient aux deux suivants : 1° Tout homme a-t-il intérêt pour atteindre au bonheur à ce que la société existe et à faire le nécessaire pour qu'elle dure ? 2° Tout homme a-t-il intérêt à ce que la société humaine soit telle que tous les hommes y soient aussi heureux que possible et à faire le nécessaire pour qu'il en soit ainsi ? — Si le premier de ces deux problèmes doit recevoir une solution affirmative, la raison recommandera une espèce de justice, dont il restera à définir la nature. S'il en est de même du second, elle conseillera une forme de la bonté, qu'il ne restera plus qu'à déterminer avec précision. Bref, le problème de savoir si c'est sagesse d'obéir à ses sentiments de justice et de bonté, ou d'agir comme si on en éprouvait, se résout en celui de savoir si chaque individu doit ou ne doit pas se considérer comme *solidaire* des autres hommes relativement à la conquête du bonheur et s'il doit, par suite, vouloir s'accorder ou lutter avec eux pour la vie (1).

*
* *

Tout homme a-t-il donc, d'abord, intérêt à ce que la société existe et à faire le nécessaire pour en assurer la possibilité et la durée ?

Ce problème a reçu dans l'histoire les solutions les plus opposées. Des penseurs ont maudit la vie sociale et ont voulu voir en elle la principale cause du malheur des individus (2). D'autres ont

(1) M. Léon Bourgeois, dans son livre sur la *Solidarité*, a très bien montré tout ce qu'il y a de social dans l'individu ; il a très nettement établi que tout individu naît débiteur envers la société. Mais il n'a nullement prouvé que les individus aient une raison quelconque de vouloir payer la dette qu'ils ont ainsi. Or c'est sur ce point que doit porter la vraie discussion morale du problème de la solidarité.

(2) Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*.

déclaré que l'individu n'est rien que par la société dont il fait partie, et que c'est l'association des hommes qui fait de chaque homme tout ce qu'il est (1).

Cette hésitation de la pensée à propos d'un sujet si important étonne au premier abord. Puis on en aperçoit facilement les causes.

Le jugement qui s'impose à l'esprit sur la valeur de la vie sociale relativement au bonheur des individus dépend, en effet, et doit dépendre exclusivement de la définition du bonheur que l'on considère comme vraie.

Par exemple, un philosophe qui, à l'exemple des stoïciens, se persuaderait que le bonheur de chacun n'a pas de conditions matérielles et objectives, mais dépend exclusivement de sa volonté, devrait être logiquement amené à juger indifférente pour l'individu l'existence ou la non-existence de la vie sociale. Qu'importe à l'individu de vivre parmi les hommes ou hors de l'humanité, s'il peut, toujours et en toute circonstance, se rendre heureux comme il le veut et quand il le veut? Ici, le bonheur est d'une nature telle que rien ni personne ne peut aider l'individu à le conquérir. La volonté de chacun en est l'unique et parfaite maîtresse.

De même, le philosophe qui conçoit le bonheur d'une façon exclusivement matérielle, comme un composé de plaisirs présents, doit être logiquement amené à hésiter lorsqu'il s'agit de juger la vie sociale. Il ne peut pas éviter de voir dans la société une garantie de survie pour ses individus. Mais il est également contraint de se représenter la quantité limitée des choses qui sont capables de nous causer du plaisir et de constater que, si chaque homme a raison de vouloir être heureux par le plaisir, il aura également raison de vouloir lutter contre les autres hommes pour se procurer les objets qui peuvent le provoquer. Le problème

(1) Cf. Izoulet, *la Cité moderne* (Paris, F. Alcan).

de la valeur de la vie sociale devient, dans ces conditions, celui-ci : Avons-nous intérêt à sacrifier de nos plaisirs à notre sécurité ou, au contraire, de notre sécurité à nos plaisirs ? Question à laquelle on comprend que, suivant son tempérament, chaque penseur réponde d'une manière différente.

Comment aurait-il donc pu se faire que les philosophes fussent d'accord sur le problème de la valeur de la vie en société, puisqu'ils ne l'étaient pas sur la définition du bonheur et puisque, par conséquent, ils devaient, s'ils pensaient logiquement, être entraînés sur ce sujet à des solutions très différentes ?

Or, lorsqu'on examine les choses à la lumière des définitions du bonheur et de la sagesse que nous avons données, on voit la question s'éclaircir de telle sorte qu'une solution s'en dégage avec un haut caractère d'évidence.

Le bonheur, tel que nous l'avons conçu, suppose deux ordres d'éléments.

Il suppose, d'abord, un petit nombre de possessions matérielles, qui en sont les conditions nécessaires, bien qu'insuffisantes. Avoir les objets indispensables à la satisfaction des besoins; être pourvu d'une science suffisante de soi-même et du milieu dans lequel on vit : voilà, nous l'avons dit, les premiers fondements du bonheur.

Il suppose, ensuite, et surtout, un groupe de dispositions morales. Avoir la volonté ferme de ne rien désirer de plus que ce qui suffit à la conservation de la vie saine; avoir le parti pris de ne jamais heurter de front l'impossible et de se résigner à l'inévitable : voilà les éléments internes du bonheur, ceux qui le parfont et l'achèvent.

C'est seulement si l'on possède ces deux groupes d'objets et de qualités qu'on a des chances sérieuses de mener une vie vraiment et solidement heureuse.

Cela posé, il est évident que l'existence ou la non-existence de

la société ne peut avoir aucun effet décisif sur le développement ou l'annihilation des dispositions morales qui sont la condition interne du bonheur. Isolé ou en société, l'homme peut également bien se dresser à désirer plus que ce qui suffit à ses besoins ou seulement ce qui leur est nécessaire, se former à la résignation ou, au contraire, se laisser aller aux passions de la révolte. Cela dépend de lui. La vie dans la société ne doit donc être dite ni absolument favorable, ni absolument défavorable à la conquête par l'individu de cette partie des éléments du bonheur. Elle est par rapport à eux à peu près indifférente.

Au contraire, il semble qu'à moins de supposer des circonstances tellement extraordinaires qu'elles sont pratiquement impossibles, chaque homme ait intérêt à ce que la société existe pour qu'il puisse se procurer les possessions matérielles qui sont la condition, la base de son bonheur et sans lesquelles, quelque travail qu'il fasse sur ses désirs, il n'a point de chances d'être heureux.

S'agit-il, en effet, d'abord, de la conquête des éléments nécessaires à la satisfaction des *besoins* de l'individu ? A moins de supposer l'homme dans un paradis terrestre imaginaire où, au milieu d'un printemps éternel, il trouverait des fruits toujours mûrs dans une nature toujours amie, il est difficile d'imaginer qu'un individu puisse se séparer de la société sans compromettre ses chances de les posséder. C'est presque une banalité de le constater. Isolé, tout individu se trouve accablé des charges nécessaires à la conservation de sa vie. Il est contraint de subvenir lui-même et par ses propres moyens à sa nourriture : de chasser, de pêcher, de chercher des fruits ou des racines pour se nourrir, de cultiver le sol pour les faire pousser. Il faut qu'il découvre une source qui ne soit ni amère, ni corrompue. Il faut qu'il se trouve ou se construise une habitation, qu'il se fabrique des vêtements de ses propres mains, qu'il entretienne son feu, qu'il se forge des outils, des

armes, qu'il prépare ses aliments. Ce n'est pas tout. L'isolé doit veiller à sa défense. Il a pour ennemis les animaux dont fourmille la nature inculte et pour lesquels il est une proie comme ils en sont une pour lui ; les autres hommes, avec lesquels, par hypothèse, il n'a pas lié société et qu'il traite non comme des alliés, mais comme des fragments de la nature ennemie. Il est donc condamné à n'agir qu'en se cachant, à se tenir sur une perpétuelle défensive. Comment, dans ces conditions, ne pas reconnaître que la vie hors de la société serait peu favorable à la satisfaction des besoins de l'individu ? Celui qui vit seul ne peut manquer d'avoir l'esprit hanté par deux questions obsédantes : Mangerai-je ? Ne serai-je pas mangé ? Son existence est presque inévitablement faite de privations, de terreurset de misère, s'il se porte bien ; si la maladie vient, elle est fatalement compromise. Elle est donc contraire à celle que la sagesse conseille.

S'agit-il, ensuite, de l'acquisition des connaissances que nous avons dites si indispensables à la vie solidement heureuse ? La nécessité de la vie sociale apparaît plus clairement encore. C'est, en effet, à la vie sociale que nous devons presque tout ce que nous savons de nous-mêmes et de notre milieu. Un enfant qui vivrait toute son existence entièrement seul, se trouverait, à supposer qu'il pût survivre, dans des conditions déplorables pour se connaître, pour savoir les lois auxquelles obéiraient les forces qui l'entoureraient et, par conséquent, pour se diriger. Même, un individu qui aurait profité de l'éducation que la société lui aurait donnée et qui se séparerait d'elle, se condamnerait à ignorer les découvertes nouvelles qui pourraient lui être le plus nécessaires pour se conserver dans l'état souhaitable pour son bonheur. La science est le plus beau des produits de la vie sociale. Elle est l'admirable résultante de l'effort combiné de millions et de millions d'individus qui sont arrivés à découvrir une méthode pour interroger la nature et à accumuler des solutions de problèmes dont l'une éclaire l'autre,

de telle sorte que chaque découverte nouvelle en provoque de plus nouvelles encore, qui en produisent d'autres à leur tour. C'est la société qui l'a fait naître. C'est elle qui la conserve et l'élargit sans cesse. C'est en restant membre de la société qu'on a donc des chances d'accroître celle que l'on possède et de profiter vraiment de l'effort intellectuel général et commun.

Comment donc méconnaître l'utilité de la vie sociale pour la conquête des éléments matériels qui sont la condition nécessaire du bonheur de chaque individu ? Hors de la société, l'individu est presque inévitablement condamné à manquer de l'indispensable pour la satisfaction de ses besoins et à ignorer ce qu'il faut qu'il sache pour se diriger comme il convient de le faire pour être heureux. Rien, dans la société, n'est de nature à lui rendre particulièrement difficile le travail intérieur par lequel tout homme qui le voudra se rendra heureux du moment qu'il possédera le strict nécessaire à sa vie. On peut donc dire, d'une façon au moins très générale, que les individus ont intérêt à ce que la société existe.

Mais est-ce à dire qu'ils ont intérêt à vouloir faire le nécessaire pour cela et que la sagesse soit de vouloir *vivre socialement* ? Le vrai sage ne sera-t-il pas bien plutôt celui qui fera son possible pour profiter de la vie sociale sans se soumettre aux conditions dont l'observation est nécessaire à sa conservation ? L'hypocrisie n'est-elle pas la vraie prudence ?

Évidemment, d'abord, celui qui a bien compris quelle est sa situation dans le monde ne peut pas penser ainsi. Il y a lutte pour l'existence entre chaque homme et toute la nature. Il peut y avoir lutte pour l'existence entre chaque homme et tous les hommes, ou accord pour l'existence entre eux. Or, l'individu qui s'est rendu compte du rôle et de l'importance de la société est obligé de voir en elle la force tutélaire qui le soutient. Chacun de nous est comme

une feuille d'un grand arbre, qui pousse parmi d'autres feuilles et qui emprunte au tronc commun de la vie sociale la plus grande partie de ce qui est matériellement indispensable à son bonheur. Une feuille qui travaillerait à ruiner le tronc dont elle vit serait insensée. Telle serait également la folie de celui qui voudrait, sous prétexte de vivre, nuire à la société dont il ferait partie. Un homme suspendu à une corde au-dessus d'un gouffre n'irait pas couper de gaieté de cœur le câble qui le soutiendrait. Comment donc le sage qui aurait compris sa situation dans le monde et dans la société, pourrait-il vouloir agir autrement que « socialement » ?

Comment le pourrait-il surtout, étant donné ce qu'il demandera à la vie ? Certes, s'il réclamait d'elle beaucoup de jouissances, des impressions rares, des joies violentes, il pourrait trouver que les exigences de la vie sociale sont fâcheuses. Mais le sage ne demande que la paix intérieure et la sérénité. Les conditions de la vie sociale ne peuvent donc être un obstacle bien grand à la conquête de ce qu'il souhaite. Il ne faut pas moins d'efforts pour vivre en trompant les autres que pour acquérir le matériel indispensable à la vie en respectant les lois. De plus, quoi qu'il fasse, l'homme qui profite de la société en méprisant ses lois, ou en éprouve des remords, ou tout au moins est dans l'inquiétude perpétuelle de voir sa faute découverte et dans la crainte d'être obligé de l'expier. Il n'a ni la paix intérieure, ni le calme. En faut-il davantage pour prouver que celui qui aura compris que le vrai bonheur est dans la quiétude n'hésitera jamais à reconnaître que son intérêt réel est de plier sa vie aux exigences de l'existence en société ?

Le sage se rappellera donc ce que dit Spinoza : Celui qui a vraiment compris en quoi consiste le bonheur reconnaîtra qu'il a beaucoup plus de chances d'être heureux dans la société et par elle que hors d'elle (1). Les ambitieux, les avides, les jouisseurs peuvent

(1) *Éthique*, t. IV. Scholie de la proposition XXXV.

maudire les liens dont la vie sociale les enveloppe. On peut s'amuser, par suite, à soutenir comme un paradoxe que la vie sociale est funeste pour chaque individu puisqu'elle exige de lui quelque limitation de son activité. Mais le sage qui ne demande à la vie que la sérénité, à la société que la sécurité devant la nature et les autres hommes, ne peut manquer d'être frappé des avantages que la vie sociale lui procure et de constater qu'elle les lui donne au prix de bien médiocres inconvénients. C'est le lutteur pour le plaisir qui peut dire : *Homo homini lupus.* L'homme qui sait ce qu'est le bonheur et comment il a des chances d'y atteindre, verra inévitablement dans ses coassociés des génies tutélaires. Il sera prêt à répéter les formules de Hobbes et de Spinoza : *Homo homini deus* (1) et *Homini nihil utilius homine.*

Le premier des préceptes de la sagesse concernant les rapports que chaque homme fera bien de vouloir entretenir avec les autres sera donc celui-ci : « Accepte la vie en société comme une condition nécessaire à la conquête des éléments matériels indispensables à ton bonheur. Respecte, par conséquent, les conditions sans lesquelles la société des hommes et, en particulier, celle dont tu fais partie ne seraient pas possibles. *Veuille vivre socialement.* »

Ce précepte équivaut à celui-ci : C'est sagesse de vouloir *être juste.* Qu'est-ce, en effet, qu'être juste ?

C'est, d'abord, reconnaître qu'il convient de s'interdire à soi-même certains actes qui auraient pour effet de nuire aux autres hommes. C'est, ensuite, être disposé à penser qu'il est bon, chaque fois qu'un agent ne limite pas son action comme il convient de le faire, que la société intervienne pour le punir d'avoir outrepassé ses droits.

(1) Hobbes, *De Cive*, préface.

Or, n'est-ce pas là ce que le sage pensera ?

Le sage voudra vivre socialement. Il voudra donc : 1° limiter son action de façon à ne jamais violer les conditions sans lesquelles aucune société n'est possible ; 2° se contraindre à observer les lois particulières de la société dont il fera partie. — Il n'est, en effet, pas d'homme qui consentirait à rester en société avec d'autres hommes si ceux-ci ne le respectaient pas, au moins jusqu'à un certain point, dans sa vie, son honneur, ses biens, sa liberté de penser et d'agir (1). De là, des conditions générales de la possibilité des sociétés, dont les ressemblances des codes en usage dans l'humanité sont l'expression physique. — D'autre part, suivant les temps, les lieux et les mœurs, les individus sont plus ou moins disposés à ne lier société avec les autres hommes qu'en vivant sur le pied de l'égalité. De là des conditions particulières de la possibilité de chaque société à chaque époque, conditions dont les différences qui séparent les divers codes sont l'expression approximative; conditions qui tendent d'ailleurs à s'effacer à mesure que les individus comprennent mieux le sens de la vie sociale et voient davantage dans la société ce qu'elle doit être : un instrument qui leur permette d'être heureux. — Le sage distinguera donc deux formes de la justice : l'une probablement éternelle, dont le fondement sera pour lui non pas une loi morale mystique s'imposant sans motif à l'homme, mais seulement la nature des hommes qui ne peuvent vouloir vivre en société qu'avec des individus qui aient pour eux un certain respect; l'autre, momentanée et provisoire, dont la règle sera, pour lui, la loi établie, expression des conditions temporaires sans l'observation desquelles la société dont il fait partie ne durerait pas. Il s'imposera l'obéissance aux deux espèces de lois qui y correspondent, et c'est en les respectant qu'il

(1) Cf. Al. Bain, *les Émotions et la Volonté*, p. 263 de la traduction française (Paris, F. Alcan).

voudra accomplir les actes nécessaires à la conquête et à la conservation de son bonheur. Par là, une première fois, en étant *sociable*, il sera juste.

Il le sera également parce qu'il voudra que l'agent injuste soit puni. Quelle que soit l'origine de la vie sociale, elle se justifie aux yeux du sage parce qu'elle est une organisation dont l'effet est de faciliter à tous les individus qui en font partie la lutte contre la nature ennemie et le triomphe sur elle. Dès lors, celui qui agit injustement et qui, par suite, ruine par son action la vie sociale autant que cela dépend de lui, doit apparaître au sage comme sortant de la société et *se faisant nature contre elle*. Le sage jugera donc bon, puisque l'existence de la société est une chose bonne, qu'une punition soit exercée contre lui. Car le châtiment a un double effet : donner au coupable des raisons de ne pas recommencer l'acte qu'il a commis et de vouloir vivre en membre de la société ; intimider ceux qui seraient tentés de l'imiter. Il est un organe de défense sociale indispensable. Tout est légitime contre l'homme qui s'est fait nature contre la société, comme contre la nature elle-même. Le sage voudra, par conséquent, que le châtiment existe comme une garantie nécessaire à ceux qui vivent socialement contre ceux qui se conduisent, dans la société, en ennemis de la société.

Voulant *vivre socialement*, le sage voudra donc se conduire en homme juste parmi tous les hommes et, en particulier, parmi ses concitoyens.

Il y a lieu cependant d'avouer qu'il existe une différence considérable entre la conception que se font de la justice les morales mystiques et celle que la raison théorique représente ainsi comme la seule véritable.

Les moralistes considèrent généralement la justice comme une loi transcendante, injustifiable et inexplicable, qui s'impose non seulement aux hommes, mais à Dieu (1). Ils lui attribuent, par conséquent, une valeur absolue: l'homme, disent-ils, doit être juste pour l'être; la justice vaut en elle-même et par elle-même, sans autre considération. Par suite, ils n'hésitent pas à ériger en règle obligatoire et inéluctable la nécessité d'obéir aveuglément à ses prescriptions. Ils exigent qu'en toute circonstance l'obéissance à la loi juste passe pour chaque individu avant toute autre chose. Ils réclament, par conséquent, le sacrifice spontané des individualités toutes les fois que l'individu se trouve dans le cas d'avoir à choisir entre sa vie et l'obéissance à la loi éternelle qui s'impose à lui sans motif.

Or ces propositions ne paraissent plus véritables, lorsqu'on est placé à notre point de vue. La nécessité d'être juste ne s'impose au sage que comme une condition indirecte de la conquête et de la conservation de sa vie et de son bonheur. Le sage ne verra donc pas dans la loi de la justice un principe tirant de lui seul sa valeur intrinsèque. Il ne voudra être juste que pour une raison différente de la justice elle-même. Il ne pourra donc plus ériger la justice en absolu. Et, sans doute, il se fera une règle de conformer sa conduite aux conditions de la possibilité de la vie sociale, en temps ordinaire. Mais il avouera que, dans certains cas extrêmes où l'individu soumis à un péril immédiat ne peut échapper et durer, sans violer une loi sociale, la raison ne saurait le désapprouver de le faire, s'il le peut sans s'exposer au trouble d'un éternel remords. Conséquence inévitable dont tous les systèmes de morale qui voient dans la justice un simple instrument de la vie et du développement des individus, devraient également constater la vérité.

(1) Exemple: la morale de l'Ordre, telle qu'elle se trouve chez Malebranche.

Et, sans doute, nous n'ignorons pas que cette conclusion est tout à fait contraire aux idées reçues et qu'elle paraîtra monstrueuse à beaucoup de très généreux esprits. Mais nous ne cherchons pas ici à flatter les préjugés moraux établis. Nous cherchons ce que doit penser logiquement sur la morale celui qui s'est fait une règle de ne croire en toute chose que sa raison théorique, et nous ne voyons pas qu'il soit possible d'éviter sans sophisme la proposition précédente (1).

*
* *

La raison théorique représente donc à l'homme que c'est sagesse de sa part de se conduire suivant des règles de justice.

Quel jugement doit-elle, maintenant, porter sur la valeur de la bonté ?

Pour nous en rendre compte, notre première précaution doit être de nous demander dans quel sens un homme pourra être dit bon, étant donné les définitions que nous avons admises du bonheur et de la sagesse. Peut-être éviterons-nous ainsi la faute de ces moralistes qui, après avoir déclaré le bonheur ou le plaisir des fins sans intérêt et sans valeur, n'hésitent pas cependant à faire un devoir à chaque individu de travailler à procurer aux autres ce bonheur ou ce plaisir dont il ne doit pas vouloir pour lui-même.

Un homme est *bienveillant* quand il ne s'oppose pas à l'accomplissement des actes capables de rendre heureux un autre homme ou toute l'humanité. Un homme est *bon* quand il favorise cet accom-

(1) « Il n'est pas d'erreur privilégiée, pas d'erreur utile, pas d'erreur même qui ne soit nuisible. » Schopenhauer, *Fondement de la Morale*, trad. Burdeau, p. 177 (Paris, F. Alcan).

plissement, autant que cela dépend de lui, mais sans renoncer à sa part de bonheur. Un homme se *sacrifie* quand il renonce à faire ce qui lui permettrait d'être heureux pour accroître les chances de bonheur d'un ou de plusieurs autres hommes.

Ces définitions vont nous mettre en état de comprendre dans quel sens la bonté peut s'exercer, étant donné les principes de notre doctrine.

Il en résulte, d'abord, que toute bonté n'est pas impossible. Il est telle conception du bonheur où cette proposition ne serait pas vraie. Par exemple, dans le stoïcisme, personne ne peut rien pour le bonheur d'un autre. Le malheureux l'est parce qu'il le veut bien ; l'heureux doit tout son bonheur à sa seule liberté. Comment donc collaborer au bonheur d'autrui ? La pitié est une pure folie (1). Les sentiments qui en dépendent ne valent pas plus. La bonté n'est donc pas possible. Il n'en est pas ainsi dans notre conception du bonheur, puisque le bonheur a des conditions matérielles.

Seulement, la bonté ne doit pas nous apparaître avec tous les traits sous lesquels on la dépeint généralement.

Deux ordres de choses sont nécessaires au bonheur : la possession des éléments indispensables à la satisfaction des besoins ; la volonté de ne pas désirer autre chose et de se résigner à l'inévitable. — Que peut donc chaque individu pour les autres ? Évidemment, d'abord, ne pas les empêcher de se procurer ce qui est nécessaire à la prolongation de leur vie ou même les y aider ; ensuite, leur faire comprendre quelle est la véritable situation de l'homme dans l'univers, quelle est la vraie nature du bonheur, quelles sont les lois de la vie humaine et celles du milieu dans lequel l'humanité doit vivre. — Et, sans doute, celui qui aura fait

(1) Épictète, *Manuel*, chap. xvi.

ces deux choses n'aura peut-être pas rendu les autres hommes heureux. Il aura, du moins, fait tout ce qu'un homme peut faire pour collaborer au bonheur de ses semblables. Car il les aura aidés à assurer leur situation matérielle ; il les aura amenés à comprendre ce qu'il est nécessaire qu'ils sachent pour cultiver en eux les sentiments qui, seuls, rendent l'homme vraiment heureux. Il aura, par conséquent, agi suivant la règle de la seule bonté possible.

Est-ce donc sagesse de vouloir se conduire ainsi et de traiter les autres hommes comme si on éprouvait pour eux des sentiments d'amour alors même qu'on n'en éprouverait pas ? Le problème revient au suivant : Chaque individu a-t-il intérêt à ce que les autres hommes soient heureux, et dans quelle mesure convient-il qu'il consacre de son activité à collaborer au bonheur d'autrui ?

Remarquons, d'abord, que le sage sera nécessairement bienveillant par cela seul qu'il sera sage. Être malveillant, c'est, quand on a soi-même le nécessaire, s'efforcer d'empêcher les autres de l'acquérir, ou, quand on peut sans difficulté se procurer l'indispensable en évitant de nuire à autrui, préférer le faire sans respect pour lui. Or le sage voudra évidemment le contraire. Ne cherchant, par définition, qu'à satisfaire ses besoins et méprisant le plaisir et ses instruments, il n'aura ni avidité, ni jalousie ; il sera content du peu dont il ne pourra pas se passer. Il verra donc, en pleine sérénité de cœur, les autres hommes s'emparer de ce qu'il ne souhaitera pas lui-même. D'autre part, voulant vivre socialement, c'est-à-dire en paix avec ses semblables, il ne voudra rien faire de ce qui pourrait exciter contre lui leur colère ; il se fera donc une règle de ne travailler à la satisfaction de ses besoins qu'en leur nuisant le moins possible. Il aura pour tous les hommes une égale et sereine bienveillance. L'homme malveillant, c'est le lutteur pour la vie

insatiable, qui ne rêve que d'accaparer tous les objets capables de lui causer du plaisir et qui voit, par conséquent, un ennemi dans tout homme dont la vie ou la puissance s'accroît. Un tel individu ne peut éviter d'être peiné de la satisfaction des autres parce qu'il envie tout et tout le monde. Nul n'est plus différent du sage que peu de chose contente et qui ne rêve rien que la paix.

Mais, si la sagesse implique la bienveillance, approuve-t-elle aussi la bonté positive ? et, si elle la conseille, va-t-elle jusqu'à vanter le sacrifice ?

Ce qui rend l'existence de la société précieuse pour le sage, c'est, nous l'avons vu, qu'il y trouve deux choses : d'abord, une sécurité dont il ne jouirait pas sans elle ; ensuite, un accroissement considérable de ses connaissances qui lui permet une prévision plus parfaite de l'avenir et une prudence mieux renseignée.

Le problème de savoir si le sage fera bien de vouloir se conduire *comme s'il avait des sentiments de bonté* revient donc à celui-ci : Quand le sage possède l'indispensable à la satisfaction de ses besoins, a-t-il intérêt, pour l'accroissement de sa sécurité et pour celui de ses connaissances, à faire ce qu'il pourra pour rendre les autres hommes heureux ?

Le sage demande à la société sa sécurité. Il a donc intérêt à ce que les individus qui en font partie soient aussi bien disposés que possible à vouloir qu'elle dure. Or, à quelle condition en sera-t-il ainsi ? Une société sera évidemment aussi sûre que possible pour les individus qui en feront partie si tous y trouvent ce qu'il faut pour la satisfaction de leurs besoins et si tous y sont disposés à se contenter de l'indispensable, à se résigner à l'inévitable et à ne rien souhaiter de plus. Ce qui trouble la vie sociale, c'est le groupe des individus qui manquent de l'indispensable et qui sont, par suite, disposés, sans que la raison puisse les en blâmer, à chercher à se le procurer par tous les

moyens possibles, même en accomplissant des actes antisociaux; c'est, ensuite, et peut-être surtout, le groupe des individus qui, tout en possédant ce qu'il leur faut, ne sont nullement disposés à s'en contenter, cherchent le plaisir et, méconnaissant la vraie nature du bonheur ainsi que le véritable sens de la vie sociale, traitent les autres hommes en ennemis irréconciliables. Il importe donc au plus haut point pour la sécurité de chacun 1° qu'il n'y ait dans la société humaine aucun individu qui ne soit en état de satisfaire ses besoins ; 2° que la compréhension de la véritable nature du bonheur et de la véritable essence de la sagesse se répande autant que possible.

Même observation, d'ailleurs, quand on considère la société comme un organe du développement des connaissances humaines. Si l'humanité progresse encore lentement dans la science qu'elle a d'elle-même et de son milieu, c'est que toutes ses forces ne visent pas à l'y perfectionner. La plupart des individus s'éloignent de l'étude et de la réflexion, pour se perdre dans la recherche des richesses et des plaisirs. D'autres sont tellement absorbés par la nécessité de subvenir à leurs besoins qu'ils sont détournés du travail de l'intelligence, le plus nécessaire à la direction sage de la vie. Les forces sociales, qui devraient toutes être tendues vers un but unique, s'éparpillent; et le résultat de leur effort est peu de chose au prix de ce qu'il pourrait être et de ce qu'il serait, si les hommes avaient une conscience exacte de la façon dont ils devraient vivre. Chaque individu est ainsi privé d'une partie de la science qu'il aurait sans doute si tous avaient une conscience exacte de la véritable nature du bonheur et agissaient suivant la seule loi qu'un homme puisse raisonnablement vouloir suivre. Or à quoi tient ce mal, si ce n'est chez les uns à la difficulté qu'ils rencontrent pour satisfaire leurs besoins, chez les autres à l'ignorance où ils sont de la nature de ce qui est vraiment bon pour l'homme ?

Les actes de bonté tels que nous les avons définis seront donc conformes à la sagesse. Celui qui a l'indispensable à sa vie aura raison de travailler dans la mesure du possible à rendre les autres heureux. Mais il ne faut pas oublier que le véritable moyen de soulager ceux qui sont dans le besoin n'est pas d'accumuler beaucoup pour donner ensuite de son superflu et acquérir ainsi une réputation de générosité. Celui qui tâche de posséder plus que le nécessaire ne peut y arriver qu'en privant les autres, c'est-à-dire en faisant des souffrants et des malheureux (1). La véritable bonté sera donc de ne jamais chercher à acquérir plus que l'indispensable et de laisser aux autres un large champ dans lequel leur activité pourra s'exercer. Ce sera de simplifier sa vie autant qu'elle pourra l'être, sans toutefois verser dans les excès de l'ascétisme. Ce sera, en somme, de faire vis-à-vis des autres ce que la sagesse conseille déjà de faire vis-à-vis de soi-même. Ce n'est donc pas sur ce point que devra particulièrement s'exercer la bonté du sage puisque, par cela seul qu'il sera sage, il fera déjà pour lui-même une partie des actes qui le rendront bon pour les autres. Le principal effort qu'il fera bien de faire sera donc de travailler à éclairer les autres sur leur véritable intérêt : par la parole, en leur faisant comprendre ce qu'ils souhaitent sans le savoir et le seul parti sage qu'on peut tirer de la vie ; par l'exemple, en sachant ne travailler que pour ses besoins, en restreignant ses désirs, en montrant dans sa propre personne, à l'heure du mal inévitable, la pure image de la résignation.

En agissant ainsi, le sage se conduira suivant un principe de bonté, même s'il n'éprouve aucun sentiment d'amour pour ses semblables; et sa bonté sera sagesse, car elle sera conforme à son intérêt véritable.

(1) Cf. Tolstoï, *Que faire ?*

Et, sans doute, le sage s'en tiendra là et n'ira pas jusqu'au sacrifice, à moins qu'il n'ait des sentiments altruistes si vifs qu'il ait à choisir entre se sacrifier et se condamner à des remords qui l'empêcheront d'être jamais heureux. Une morale de la sagesse et de la prudence où tout est destiné à la conservation de la paix intérieure et de la sérénité, ne saurait conseiller le sacrifice dans un autre cas. L'individu ne peut raisonnablement vouloir que ce qui, soit directement, soit indirectement, peut contribuer à le soutenir et à l'amener à l'état qu'il souhaite. Si la sagesse doit être la méditation et la direction raisonnée de la vie, elle n'en peut admettre ni surtout recommander, sauf dans des circonstances exceptionnelles, la destruction volontaire, dont nul ne peut prévoir les effets et les conséquences. Or le sacrifice ne commence qu'avec la renonciation de l'individu non pas au superflu, dont il a raison de se passer; mais au nécessaire, dont la perte compromet sa vie.

*
* *

Ainsi l'intérêt véritable de l'homme est de se conduire comme s'il éprouvait des sentiments de justice et de bonté, même s'il n'en ressent aucun. — Seulement le sage n'attachera aux mots de justice et de bonté aucune signification mystérieuse et mystique; il ne s'admirera pas béatement lui-même parce qu'il sera juste et bon. Il se dira qu'en agissant comme il agit il ne fait que ce qui est de son intérêt. Ceux-là seuls qui mettent le bonheur dans la satisfaction d'ambitions multiples peuvent croire qu'ils se sacrifient en vivant en conformité avec les nécessités de la vie sociale. Le sage ne pensera rien de semblable. Il saura qu'en étant juste et bon il conserve et il améliore par son action, qui lui coûte peu, l'association humaine à laquelle il doit, non pas tout son bonheur, mais la sécurité de sa vie qui en est la base. Il pratiquera donc la

justice et la bonté sans efforts et sans contorsions comme une chose toute naturelle et utile. Il ne verra dans ces vertus qu'un des moyens que la nature des choses lui fournit pour assurer sa paix et se maintenir content.

V

Tels sont, en gros, les principes fondamentaux d'après lesquels l'homme aurait tort, aux yeux de la raison théorique, de ne pas vouloir diriger sa vie.

Ces principes sont, évidemment, assez différents de ceux que la morale présente d'ordinaire sous la forme impérative. Il était évident *a priori* qu'il devait en être ainsi. La conscience des contemporains civilisés, dont la morale courante traduit les exigences, s'est formée sous l'influence de près de vingt siècles de christianisme. A force de s'entendre répéter que sa vraie vie n'était pas ici-bas et qu'il devait sacrifier son existence actuelle pour une existence future où il serait heureux, l'homme a fini par se former une sensibilité en harmonie avec une philosophie morale de la transcendance. Comment aurait-il donc pu se faire que, rétablissant les bases d'une morale purement terrestre, nous ne heurtions pas sur plus d'un point les idées et les sentiments reçus ?

Ce que nous avons été amenés à penser de la sagesse nous force, en revanche, à constater, une fois de plus, la claire vision que les anciens ont eue de la morale telle qu'elle doit apparaître à la raison théorique. Sans doute, des différences considérables séparent les théories de la sagesse qu'ont proposées Aristote, Épicure et les stoïciens. Pourtant un même esprit les anime. Tous ces philosophes font du bonheur le vrai but de la vie. Ils montrent à l'humanité une même voie qu'il convient de suivre. Et, s'ils se sé-

parent quand il s'agit de définir exactement le bonheur et la sagesse, ils ont du moins un fonds d'idées semblables. Or ces idées semblent devoir s'imposer à quiconque veut faire une morale qui puisse se réclamer de la raison théorique.

On ne manquera pas cependant de nous objecter le caractère égoïste de notre philosophie. Nous pourrions nous abstraire entièrement de ce reproche et n'y pas répondre. Car nous n'avons voulu chercher que ce qui est intelligible et logique sans nous préoccuper de ses conséquences. Mais il nous semble préférable de faire remarquer que ce qui rend l'égoïsme odieux est tout à fait contraire à la sagesse telle que nous l'avons définie. L'égoïste est l'individu qui ne cherche rien que son plaisir et qui lui sacrifie tout. Or le sage, tel que nous l'avons défini, méprise le plaisir et ne fait rien pour lui. L'égoïste est naturellement un être antisocial. Le sage est naturellement sociable et ne veut vivre que comme un membre de l'humanité. L'égoïste fait tout pour les satisfactions de sa sensibilité individuelle. Le sage travaille à faire de lui-même le type de ce que devraient être tous les hommes. L'égoïste est insatiable et ne songe qu'à agrandir le champ de son action. Le sage est content de peu. L'égoïste est l'homme de Nietzsche, l'homme de la conquête et de la force. Le sage ne songe qu'à se calmer lui-même. C'est donc abuser des mots que de chercher à jeter sur le sage tel que nous le concevons l'odieux qui s'attache justement à l'égoïste tel que tout le monde le connaît. — Et qui sait, à voir la vie telle que l'a faite la prédication du devoir et du sacrifice, si l'humanité ne serait pas plus belle qu'elle n'est, en pratiquant simplement celle des vertus que la science de la sagesse force à placer au-dessus de toutes les autres : la Modération ?

CHAPITRE IV

LA CONSCIENCE MORALE

I

De tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, il résulte que la raison ne saurait conseiller à l'homme que de se bien connaître, de bien connaître son milieu et de travailler à se satisfaire méthodiquement dans ses aspirations au bonheur.

Mais alors d'où vient que la plupart des hommes se sentent un devoir ? D'où vient que le devoir leur paraît contraire aux tendances de leur nature ? La raison peut déclarer suspecte la valeur du sentiment de l'obligation. Elle n'a pas le droit d'en nier l'existence. Certes, les hommes ne sont guère d'accord pour dire à l'accomplissement de quelle tâche ils sont destinés. Mais la plupart le sont pour déclarer qu'ils sont destinés à quelque chose, que leur vie n'est qu'un instrument dont ils doivent se servir pour l'accomplissement d'une fin supérieure. Le philosophe qui juge une semblable conviction erronée doit donc expliquer comment elle s'est formée et d'où vient la valeur que les hommes lui attribuent. Il doit, en particulier, rendre compte de l'intensité si

remarquable des remords et des satisfactions qui accompagnent, chez l'individu, la désobéissance ou l'obéissance aux prescriptions de la conscience morale.

Le problème se complique, d'ailleurs, pour nous, d'une façon remarquable. Si, en effet, la raison nous représente que nous ne devons pas nous reconnaître d'obligation proprement dite, elle nous montre, du moins, qu'il y a une certaine façon de vivre qui est la meilleure; elle nous conseille de l'adopter; elle nous la dépeint sous les couleurs de la vie sage. Or, il se trouve que la raison nous conseille, au nom de la prudence, une partie des actes que notre conscience nous prescrit sans nous en donner de raison. Par exemple, le grand ennemi de la conscience morale chez tout individu est la recherche exclusive du plaisir. Or nous avons vu comment la raison nous la dit être la plus grande des folies. De même, toutes nos consciences nous ordonnent d'une façon plus ou moins nette de respecter les autres hommes, tant qu'ils nous respectent eux-mêmes. Or la raison nous conseille quelque chose du même genre. D'où provient donc cette coïncidence? S'explique-t-elle par un pur hasard, ou bien a-t-elle quelque raison naturelle? Et, si elle en a une, quelle valeur faut-il attribuer aux suggestions de la conscience dans l'examen de ce qu'il convient de faire pour la direction de la vie?

Voilà les deux questions qui s'imposent à quiconque est amené à considérer le sentiment de l'obligation comme illusoire. Il est nécessaire qu'avant de conclure nous nous expliquions à leur sujet.

II

D'où vient donc, d'abord, la conscience morale? Comment rendre compte de l'intensité de ses prescriptions et des sentiments qui les accompagnent si ces prescriptions sont illusoires?

Pour comprendre le problème dans toute sa netteté, le mieux

paraît être de procéder à un rapprochement qui semble des plus significatifs.

Il existe, malgré des différences sensibles, des ressemblances si frappantes entre les caractères de la conscience morale, telle qu'elle se manifeste chez l'homme, et ceux de certains des instincts animaux qu'on les entend mieux les uns et les autres en les comparant (1).

Passons sur les ressemblances et les dissemblances les plus extérieures. L'instinct de chaque espèce est universel dans cette espèce. De même, quelque embryon de conscience morale paraît exister chez presque tous les hommes. L'instinct ne varie dans une même espèce qu'entre des limites assez étroites. De même, il existe dans les consciences humaines une sorte de fonds commun. L'instinct se manifeste à point nommé quand l'individu en a besoin pour lui ou pour son espèce. De la même façon, la conscience détourne l'homme de l'action ou l'y pousse au moment voulu. Et, sans doute, l'instinct paraît être parfait à la naissance de l'individu, tandis que la conscience se développe surtout sous l'influence de l'éducation, de sorte qu'on peut se demander si elle est innée chez chaque homme. Il n'en est pas moins vrai que voici un premier groupe de caractères où les ressemblances paraissent l'emporter sur les différences. — Ressemblances superficielles, dira-t-on. En voici de plus profondes.

Lorsque l'animal obéit à son instinct, il semble hypnotisé par une idée présente qui s'impose à lui, qu'il ne s'explique pas, et sous l'empire de laquelle il agit, sans bien se rendre compte du but réel de son action et de sa vraie signification. Par exemple,

(1) Cf. Darwin, *Descendance de l'homme*, chap. IV.

l'abeille neutre, qui ne vit que pour sa ruche et dont tout l'effort ne vise qu'à produire d'autres abeilles neutres qui feront comme elle, ne paraît pas se douter de la fin à laquelle son travail est destiné (1). Elle est comme dominée par une idée différente de celle de son intérêt propre, par une idée de l'intérêt de l'espèce qui la hante sans qu'elle la comprenne, et elle agit sans avoir conscience d'être l'instrument d'une force qu'elle ignore. Dans la plupart des actes instinctifs, il en est ainsi : de sorte que l'animal paraît être, quand il agit instinctivement, *sous l'empire* d'une idée qu'il entend mal et faire ce qu'il fait sans savoir pourquoi. — Or n'est-ce pas précisément la situation de l'homme par rapport à sa propre conscience? Quand un individu agit selon sa conscience, sait-il bien pourquoi il le fait? Un homme est juste ; il se sacrifie. Pourquoi se montre-t-il juste ou se sacrifie-t-il ? Il l'ignore presque toujours. Il se décide sous l'action de l'idée ou, pour mieux dire, sous la poussée du sentiment présent, sans y réfléchir, sans se les expliquer. Cela est si vrai que, quand un individu se demande pourquoi il se conduit comme il le fait quand il exécute ce qu'il appelle son devoir, il est tout étonné de ne pouvoir répondre. C'est alors qu'il cherche à sa conduite des explications factices, qu'il conçoit un Dieu lequel lui a donné une tâche qu'il est destiné à accomplir, ou qu'il suppose un bien en soi que son sens moral lui fait naturellement et intuitivement connaître. Explications et justifications prétendues, qui suivent l'acte moral et sont destinées à rendre compte de ses raisons, au lieu de le précéder et d'être les causes de son accomplissement (2). L'homme ressemble ici au sujet hypnotisé à qui l'on a suggéré d'accomplir un acte à son réveil, qui l'accomplit et qui, interrogé sur les raisons qu'il a de faire ce qu'il fait, ment et se

(1) Cf. Maurice Mæterlinck, *la Vie des abeilles*, p. 27.

(2) Il se produit ici quelque chose d'analogue à ce qui se passe pour l'amour tel que Schopenhauer le conçoit. Cf. Schopenhauer, *le Monde comme Volonté*, t. III, trad. Burdeau (Paris, F. Alcan).

cherche à lui-même des motifs d'action factices. Bref, quand il fait ce qu'il nomme son devoir, c'est avec autant d'ignorance du but réel de son acte que l'oiseau qui fait son nid.

Une ressemblance non moins remarquable de l'instinct animal et de la conscience humaine tient à la nature de certains des actes que l'un et l'autre imposent aux individus. Notre conscience nous ordonne généralement d'accomplir des actions contraires à nos intérêts immédiats et qui réclament de nous très souvent des efforts, voire des sacrifices. Beaucoup d'hommes en sont, d'ailleurs, très fiers; ils voient une preuve certaine de leur supériorité dans l'héroïsme que leur demande leur conscience et dans la façon dont quelques-uns savent le pratiquer. — Or, lorsqu'on examine les instincts des animaux, on trouve qu'un grand nombre d'entre eux poussent les individus à subordonner les intérêts de leur individualité à ceux de leur espèce. On connaît l'héroïsme des oiseaux et des mammifères qui défendent leurs petits, l'abnégation des neutres dans les sociétés animales, les traits que citent tous ceux des naturalistes qui ont observé des bandes de singes ou les insectes (1). Y a-t-il, chez ces animaux, moins de grandeur et de sacrifice que chez l'homme lui-même ? Ne sont-ils pas, dans certaines circonstances, aussi bien disposés que nous à oublier leur propre personnalité ? Et est-il bien sûr que l'animal, s'il savait parler, n'exprimerait pas le sentiment instinctif qui le porte parfois au sacrifice sous la forme d'impératifs catégoriques, tout comme nous le faisons ? Un tel impératif ne traduit-il pas, en effet, exactement l'état d'âme d'un individu qui se sent poussé d'une façon violente et sans savoir pourquoi à accomplir un acte contraire à son intérêt immédiat ?

(1) Darwin, *Descendance de l'homme*, *loc. cit.* Létourneau, *l'Évolution de la Morale*, chap. II.

Mais ce qui rapproche le plus le problème de l'origine de la conscience morale et celui de l'origine de l'instinct, c'est qu'ils ont l'air d'avoir été donnés aux êtres qui en sont doués pour les disposer à mener un certain genre de vie.

Beaucoup des instincts animaux apparaissent avec un caractère de finalité marqué; et, s'il en est dont on n'aperçoit pas clairement le but, la plupart semblent nettement destinés à quelque chose. Chaque animal naît avec un groupe d'organes, dont les uns paraissent avoir pour fin la conservation de l'individu qui en est pourvu, les autres, celle de son espèce, étant donné le milieu où il doit vivre. Quelques-uns de ces organes seulement sont sans fin apparente : pièces atrophiées et avortées qui tendent à disparaître définitivement. De la même façon, l'animal naît avec deux principaux groupes d'instincts qui paraissent appropriés au fonctionnement de ses deux principaux groupes d'organes. Et le rapport de concordance des organes aux instincts, des organes entre eux et des instincts entre eux est si frappant que l'observateur est, d'abord, tenté d'admettre qu'organes et instincts ont été donnés à chaque espèce d'être pour lui permettre une certaine vie dans un certain milieu.

Or l'examen de la conscience morale chez l'homme prouve qu'elle ressemble grandement en cela aux instincts. La plupart des actes qu'elle réprouve et qu'elle approuve ont, en effet, un caractère d'utilité sociale. Et, assurément, certaines des prescriptions qui passent ici ou là pour des devoirs ne s'expliquent pas par le bien de la société. Il n'en est pas moins vrai que, dans l'ensemble, les prescriptions des consciences humaines sont de telle nature qu'on peut dire du sens moral : c'est, au fond, un sens social.

Chaque conscience contient, en effet, une catégorie d'impératifs, auxquels, comme l'a montré entre autres A. Bain (1), il est néces-

(1) *Les Émotions et la Volonté*, trad. Le Monnier, p. 262 (Paris, F. Alcan).

saire d'obéir pour assurer la subsistance de la société. Ce sont, d'ailleurs ceux sur lesquels toutes les consciences paraissent être à peu près d'accord. Ce sont eux qui forment le fonds commun des sentiments moraux de l'humanité. C'est ainsi que les consciences humaines sont unanimes à prescrire aux individus de respecter dans des limites variables un nombre d'hommes plus ou moins grand; toutes représentent comme sacrées la vie, la fortune, la liberté d'autrui, en étendant plus ou moins le sens du mot autrui. Or un respect de ce genre n'est-il pas la condition *sine qua non* d'une association durable quelle qu'elle soit? Et n'en est-il pas de même de la plupart des prétendus devoirs de l'homme envers lui-même? Si la conscience condamne la recherche exclusive du plaisir, si elle fait à l'individu un devoir d'être franc, courageux, travailleur, est-il bien sûr que ce soit pour une autre raison que pour l'utilité que la société en retire? La plupart des vertus individuelles sont avantageuses à la société. N'habituent-elles pas l individu à agir dans le sens le plus utile à tous ou, tout au moins, à s'abstenir d'actes qui auraient pour conséquence le relâchement des liens sociaux? Considérée sous cet aspect, la conscience apparaît comme une sorte d'organe mental qui prédispose l'individu humain à vivre pour son espèce plus que pour lui, c'est-à-dire pour la société. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que tous les philosophes ont toujours implicitement reconnu? Combien de fois l'homme n'a-t-il pas été défini un animal sociable? Et que signifie cette expression, sinon que l'homme possède naturellement, en possédant la conscience morale qui lui commande et l'amour qui l'attire, les dispositions qui sont nécessaires à la vie en société et qui le portent à former des associations avec les autres hommes?

Cependant, de même que, parmi les organes du corps, il en est d'avortés dont la finalité n'existe plus, il y a, dans les consciences humaines, des éléments qui n'ont pas d'utilité sociale générale. Par exemple, l'habitant des îles Fidji qui s'interdit de manger

de la chair de certains animaux et qui meurt de remords pour l'avoir fait (1), la femme arabe pour qui l'un des devoirs les plus importants de la vie est de garder sa figure strictement voilée (2), le sauvage qui sacrifie ses parents avant qu'ils aient atteint un âge avancé et qui se croirait mauvais fils s'il ne le faisait pas (3) considèrent comme des devoirs des actes qui ne sont nullement nécessaires à la conservation de toute association. Des consciences présentent ainsi à certains groupes d'individus certains actes comme obligatoires, tandis que les consciences d'autres groupes restent muettes sur le même sujet. Les consciences contiennent donc un élément qui n'est pas nécessaire à la vie sociale, une catégorie de prescriptions d'un caractère variable.

Nous ne pouvons donc dire qu'en gros que, de même que l'instinct paraît au premier abord avoir été donné aux animaux pour qu'ils mènent un genre de vie proportionné à leurs organes et à leur milieu, la conscience morale paraît au premier abord avoir été donnée à l'homme pour qu'il soit disposé à vivre en société. Car tout n'apparaît pas nécessaire à la vie sociale dans ses prescriptions. Mais la finalité spéciale de certains organes et de certains instincts animaux n'est pas, elle non plus, toujours évidente, ni même toujours réelle. Ici encore la ressemblance est donc frappante, et la dissemblance, faible.

En somme, à considérer les choses sans prévention et tout en constatant des différences sensibles entre l'instinct animal et la conscience humaine, on ne saurait nier que le problème de leur origine à tous deux soit, à peu de chose près, le même. Ce problème, c'est celui de l'origine de l'organisation de tous les

(1) Létourneau, *l'Évolution de la Morale*, p. 171.

(2) A. Bain, *les Émotions et la Volonté*, p. 263 (Paris, F. Alcan).

(3) Létourneau, *Ibid.*, p. 113.

êtres organisés ; c'est celui de la raison du rapport de finalité qui existe entre les éléments constitutifs d'une espèce et le genre de vie qu'elle paraît destinée à mener dans un milieu donné. Bref, l'explication de l'origine des sentiments moraux et de la conscience morale dans l'humanité suppose la solution du même problème que celle de la présence de l'aile chez l'oiseau, des branchies chez le poisson, de l'instinct chez l'abeille, ou de l'ossature du squelette chez l'homme.

III

Lorsqu'on examine les explications que la philosophie a tentées des phénomènes d'organisation et de finalité qu'on observe dans le monde, on trouve qu'on peut réduire à trois principales les solutions qu'elle a admises ; et l'on constate que chacune de ces solutions a été appliquée à la conscience morale pour rendre compte de son origine et de ses particularités.

La première peut être appelée la solution finaliste. Si l'oiseau, le poisson, l'homme ont les organes qu'ils ont, c'est qu'un créateur intelligent a conçu chacun d'entre eux et l'a voulu organisé pour qu'il puisse mener la vie à laquelle il était destiné. Si donc l'homme a une conscience morale qui lui représente certains actes comme obligatoires, c'est parce que Dieu a ordonné qu'il vive religieusement et « socialement » ; l'explication de l'origine de la conscience morale est donc simple. Nous avons une conscience, parce que le créateur a voulu qu'il en fût ainsi ; et il l'a voulu parce qu'il était bon pour l'ordre universel de la nature qu'il y eût des hommes vivant en société.

La seconde solution est moins nette, mais elle est du même genre. L'organisation de chaque être s'explique parce qu'il a existé

de tout temps, dans le monde, un certain nombre de types, ou essences, ou natures. Ces types, dont on ne peut indiquer l'origine, car ils sont éternels, sont les formes immuables des êtres du monde réalisées dans les individus. Ils n'ont jamais changé ; ils ne changeront jamais. Ils sont parce qu'ils sont. Si l'oiseau appartenant à une certaine espèce est fait comme il l'est, c'est parce que cela est *de sa nature*. De la même façon, si l'homme a une conscience morale, c'est qu'il est de l'essence de l'homme d'en avoir une. L'existence de la conscience est un fait que l'on constate, qu'on n'explique pas. On ne saurait décidément rendre compte de la conscience autrement qu'en reconnaissant en elle une des pièces essentielles du mécanisme spécial de la machine humaine.

Quant à la troisième solution, elle est toute différente. Si un adulte possède aujourd'hui une certaine organisation, c'est que cette organisation est la résultante d'un certain nombre de forces qui l'ont formée mécaniquement en lui. Cette organisation, il l'a acquise, au cours de sa vie individuelle, par suite de l'action du milieu dans lequel il a vécu ; ou bien il l'a héritée de ses ancêtres chez lesquels elle était une résultante de l'action du milieu ou d'un héritage antérieur. Par exemple, les tares physiques d'un métier, la déformation d'une épaule, d'un doigt ou d'une partie de la main se sont produites chez l'adulte depuis sa naissance, et à cause de la série des actes qu'il a accomplis en réaction contre son milieu. Au contraire, la forme générale d'un oiseau, la structure d'une patte ou d'un squelette, s'expliquent par une combinaison d'hérédités, qui s'expliquent elles-mêmes par une combinaison d'habitudes, lesquelles ont assuré progressivement la survivance du type actuel, grâce à toute une série de sélections mécaniques. La conscience morale est donc chez l'homme un détail de structure acquis ainsi que tout le reste, soit qu'il faille supposer que l'enfant, à sa naissance, en soit entièrement dénué, de sorte que l'éducation seule la crée en lui, soit qu'il faille,

au contraire, admettre que la conscience existe, chez l'enfant, à l'état embryonnaire, et que l'éducation ne fasse que la développer. Troisième type d'hypothèse où les organisations complexes proviennent, en dernière analyse, d'une organisation simple du monde primitif, organisation simple qui ne s'explique elle-même par rien. Ici, comme le disait Pascal, la nature actuelle n'est plus « qu'une vieille coutume », et la conscience morale, en particulier, en est une. Elle n'existe plus chez l'homme pour qu'il vive socialement. Elle n'existe chez lui que parce qu'il a vécu socialement.

En dehors de ces trois types de solution, il n'en est pas de possible. Ou la conscience nous a été donnée par un créateur pour nous marquer notre destination: elle est en nous la voix de Dieu; ou elle est un fragment essentiel de notre nature, bloc immuable et incréé, que rien n'a modifié ni ne modifiera : elle est en nous la voix d'une partie de la nature humaine; ou elle est une habitude acquise par l'humanité considérée dans ses individus ou considérée comme espèce : elle est en nous la voix de la société. Entre ces trois hypothèses, il faut que nous choisissions. Car il ne saurait être question d'absorber l'une dans l'autre. On ne le ferait qu'en retirant son caractère à celle des trois qu'on traiterait ainsi.

*
* *

Il est immédiatement évident, après ce que nous avons dit dans notre premier chapitre (1), que nous ne pouvons pas nous arrêter à la première de ces trois solutions. Pour pouvoir admettre que la conscience morale nous a été donnée par un créateur afin de nous révéler la conduite que nous devons mener dans la vie, il faudrait pouvoir considérer comme rationnels les fonde-

(1) Cf. chap. I, p. 48.

ments d'un déisme. Or nous avons dit précédemment les raisons pour lesquelles il nous semblait impossible de le faire. Nous avons montré, notamment, comment les variations de la conscience à travers l'espace et le temps, ses obscurités, ses hésitations rendaient difficile de voir en elle la voix de Dieu nous parlant au plus intime de notre cœur. Nous ne reviendrons donc pas sur cette discussion. L'explication déiste de la conscience morale est un reste de l'anthropomorphisme primitif. On peut lui rester attaché par sentiment. Mais, si l'on ne veut croire que sa raison, on ne peut pas s'y tenir.

*
* *

Devons-nous donc penser que la conscience morale soit un fragment d'une nature humaine éternelle et immuable, présentant des caractères de finalité, mais existant en réalité sans but ? — Une semblable supposition est encore moins satisfaisante que l'hypothèse déiste. Elle en a tous les inconvénients. Elle n'en a pas les avantages.

La supposition finaliste sur l'origine de la nature en général et, en particulier, sur celle de la conscience morale offre, malgré ses difficultés, un sens séduisant à l'esprit. Chaque espèce d'être a incontestablement l'air d'avoir été faite pour vivre dans un certain milieu. Les organes de tous les vivants paraissent disposés de façon à se soutenir et à s'entr'aider les uns les autres. Tous semblent s'unir pour rendre possible à chaque individu un mode de vie spécial dans des conditions déterminées. Or l'esprit comprend facilement une théorie anthropomorphique du monde où la finalité apparente des êtres s'explique par l'existence d'un personnage analogue à nous, ayant comme nous des idées et une volonté, et ayant créé chaque type d'être de façon que chacun ait une fin spéciale ainsi que tous les organes physiques et mentaux nécessaires pour la réaliser. Et, sans doute, il reste à savoir pour-

quoi ce personnage est fait comme il l'est, d'où il vient, pour quelle raison il a agi, et aussi ce qui a rendu son œuvre si mauvaise. Mais il plaît à notre esprit que le monde ait été fait comme un vase l'est par un potier, et que l'homme ait été fabriqué humainement. Il y a, dans cette explication du monde, quelque chose de clair, qui est à notre portée et qui nous séduit. — Au contraire, dès que nous devons supposer que les types d'animaux, de plantes, d'hommes sont éternels, et que, *malgré toutes les apparences de finalité qu'ils présentent*, ils n'ont été créés en vue d'aucune fin, de sorte qu'ils sont ce qu'ils sont par suite d'un pur hasard, cela nous semble très bizarre. Et autant nous versons facilement vers une explication finaliste du monde, autant nous avons de mal à nous satisfaire d'une pareille interprétation des choses.

La théorie des natures immuables, a, d'ailleurs, sur les doctrines de la finalité un autre désavantage. Une explication finaliste de la conscience morale n'est pas, en effet, séduisante seulement parce qu'elle rend compte de son origine. Elle l'est aussi parce qu'elle justifie ses prescriptions. Si la conscience morale a une fin et si cette fin est bonne, ses ordres ont une valeur incontestable. Mais quelle raison reste-t-il de lui attribuer un sens et une portée, si elle n'est qu'un fragment d'une nature immuable qui n'a été voulue pour rien ? Pourquoi penser que ses impératifs sont plus respectables que les désirs de cette même nature ? Quel motif pour lui attribuer la moindre valeur ou la moindre dignité ? Si la conscience morale n'est en moi rien de transcendant, et si elle ne m'indique pas obscurément tout ou partie de mon intérêt véritable, il ne subsiste aucun motif pour en tenir compte. Et voilà qu'un des principaux avantages de la théorie finaliste est encore perdu.

Autant l'hypothèse finaliste sur la nature de la conscience morale pouvait séduire, autant celle-ci tente donc peu.

Mais le pire est qu'elle soulève les mêmes difficultés que suscitait l'explication finaliste de la conscience. Si la conscience morale

est essentielle à l'homme, il est aussi difficile d'expliquer ses variations à travers l'espace et le temps que si l'on doit supposer qu'elle est chez lui divine. Ce qui appartient par nature à un type d'être doit se trouver, par hypothèse, identique à lui-même partout où ce type se rencontre. Il est donc aussi impossible d'interpréter les différences incontestables que présentent les consciences si l'on admet cette supposition, que si l'on admet la supposition déiste.

En somme, la thèse de l'éternité de l'organisation chez les espèces, et particulièrement celle de l'éternité de la conscience morale chez l'espèce humaine, perd son sens et sa portée quand on la sépare des idées finalistes qui la complètent. Elle est le reste de l'hypothèse de la finalité, une fois qu'on a abandonné ce qui lui communiquait sa signification. Les systèmes ne disparaissent pas tout d'un coup. Il en est d'eux comme des institutions dans les sociétés et des organes dans les êtres vivants. Ils s'atrophient progressivement. On renonce à quelques-uns de leurs principes lorsqu'on voit que décidément ils sont contraires à la raison. Mais, comme on est habitué à leurs conséquences, on cherche à retenir celles-ci, surtout si elles flattent des préjugés établis. On les conserve donc, alors même qu'elles n'ont plus de sens, les thèses fondamentales qui leur donnaient leur force une fois abandonnées. C'est ainsi qu'après avoir rejeté l'idée anthropomorphique d'un être ayant créé l'univers et l'homme en vue d'une fin, nombre de philosophes conservent l'idée d'une nature se développant suivant des types immuables qui présentent des caractères de finalité comme s'ils avaient été créés par un tel être. Le phénomène est le même que celui que nous avons signalé antérieurement. Après avoir abandonné la métaphysique chrétienne, les philosophes du XIXe siècle ont tout fait pour conserver ses conséquences morales. De la même façon, après avoir supprimé ce qui donnait un sens intelligible à l'idée des formes immuables de la nature, créées chacune en vue d'une fin, les philosophes ont essayé de la défendre encore.

La théorie que nous venons d'indiquer paraît donc peu satisfaisante. Elle est, d'ailleurs, entièrement contraire aux résultats de la science contemporaine. Tout prouve aujourd'hui la vérité de l'explication transformiste non pas du monde tout entier, mais de tout ce qui, dans le monde, présente un caractère de finalité. Les faits en faveur de cette interprétation s'accumulent ; les objections qu'on soulevait d'abord contre elle s'évanouissent une à une. Et, sans doute, le transformiste est obligé d'admettre, au début, si ce mot garde un sens pour lui, une nature déjà organisée jusqu'à un certain point. Car il ne peut supposer que tout sorte de rien. Mais il n'est nullement forcé de penser que rien dans la nature primitive ait présenté aucune trace de finalité, pour rendre compte du caractère de finalité des êtres qui en sont sortis. Or ce qui rend incompréhensible à l'esprit la théorie de l'organisation immuable et incréée, c'est l'aspect de finalité qu'ont les êtres, quoiqu'ils n'aient, par hypothèse, aucune fin.

*
* *

Si l'on ne peut croire ni que la conscience morale a été donnée à l'homme par un créateur en vue d'une fin, ni qu'elle fait partie d'une nature humaine immuable, il faut donc que sa présence chez l'homme s'explique comme le veulent les empiristes.

Seulement, il convient de montrer que l'hypothèse empiriste est possible, en disant comment la conscience a pu et dû se former. Précaution deux fois nécessaire : d'abord, pour qu'on ne nous accuse pas de conclure trop vite et au hasard ; ensuite, pour déterminer avec exactitude la nature des racines de la conscience et pouvoir dire, par suite, en connaissance de cause, jusqu'à quel point il est conforme à la logique de tenir compte dans la vie pratique de ses suggestions.

La question de l'origine de la conscience morale est aujourd'hui très bien étudiée. Les utilitaires anglais s'en sont préoccupés. Ils se sont complétés les uns les autres (1); et, de leur effort commun, est sortie une hypothèse toute empirique qui semble rendre assez bien compte de la façon dont est née la conscience morale.

Si l'on considère aujourd'hui un adulte doué d'un sens moral développé, et si l'on se demande d'où provient ce sens moral, on est forcé d'avouer que l'un des principaux facteurs en est l'éducation donnée par son milieu.

Quatre principaux ordres de circonstances agissent, en effet, sur chaque individu depuis sa naissance et durant toute sa vie, de façon à accentuer constamment ses sentiments moraux.

Dès la première enfance, tout individu se trouve soumis à l'éducation que lui donne sa famille. Cette éducation a presque toujours une forme exclusivement autoritaire. Primitifs ou civilisés, les parents disent à tout propos à leurs enfants : il faut faire ceci ; il ne faut pas faire cela. Ils usent, d'ailleurs, de récompenses pour pousser leurs enfants à leur obéir, et de châtiments pour les punir s'ils ont désobéi. Si l'enfant demande pourquoi il faut faire ce qu'on lui ordonne et s'abstenir de ce qu'on lui défend, les parents ne répondent généralement pas. S'ils répondent, c'est pour dire : il le faut parce qu'il le faut, ou ils font luire aux yeux de l'enfant l'espoir de la récompense et la crainte du châtiment. De là, l'habitude qui naît progressivement chez l'enfant de penser et de sentir qu'il y a du permis absolu et du défendu absolu, le permis absolu étant ce qui reçoit l'éloge et la récompense, le défendu absolu, ce qui reçoit le blâme et la punition.

Quand l'enfant est soumis à une éducation religieuse, cette

(1) Cf. en particulier Bain, *les Émotions et la Volonté* (*loc. cit.*). Darwin, *Descendance de l'homme*, chap. IV. H. Spencer, *Princ. de psychologie*, 3e partie, VII et VIII. *Les Bases de la Morale évolutionniste*, chap. VII, p. 44.

habitude se renforce. Une telle éducation consiste toujours à affirmer qu'il existe un Dieu plus ou moins semblable à un homme très fort, que ce Dieu a mis les hommes sur la terre pour accomplir certains actes et pour s'en interdire d'autres. Ce Dieu s'est d'ailleurs réservé de récompenser ceux qui lui obéissent et de punir les coupables. Si l'enfant demande pourquoi Dieu a établi la loi comme il l'a fait, ses éducateurs répondent de diverses façons. Mais, généralement, ils l'assurent que c'est par pure bonté. Du reste, il se trouve que la plupart des actes que Dieu permet ou défend sont précisément ceux que, dès l'enfance, l'enfant s'est habitué à s'entendre permettre et défendre par ses parents. L'habitude qu'il a de penser et de sentir qu'il existe du permis et du défendu absolus s'en trouve donc une seconde fois renforcée.

Elle l'est plus encore lorsque l'enfant est à même de constater comment la société est organisée. Il existe des tribunaux occupés exclusivement à punir certains actes que les lois déclarent défendus. Il existe des récompenses légales décernées, en principe, à ceux qui accomplissent certains actes qu'on déclare recommandés. Or il y a encore identité entre la nature des actes punis et récompensés légalement et celle de la plupart des actes permis ou défendus par l'éducation donnée dans la famille et par l'éducation religieuse. La croyance de l'individu au caractère absolu du permis et du défendu continue donc de s'accentuer.

Mais ce qui achève de lui donner toute sa force, c'est que la société passe son temps à décerner les éloges et les blâmes. L'approbation des uns, la réprobation des autres sont le grand sujet des conversations humaines. Or l'enfant voit ses parents faire leur possible pour éviter la réprobation publique et pour obtenir l'approbation générale. D'autre part, il entend les concerts d'éloges et les cris de colère que soulèvent les actes des uns et ceux des autres. Il constate que l'opinion flétrit ce que la loi ne poursuit pas, exalte ce que la loi ne récompense pas. Et cette constatation ne peut

manquer d'accentuer encore ses dispositions à croire en un permis et un défendu absolus.

La conscience se forme ainsi chez l'individu sous la pression de son milieu ; elle est, en grande partie tout au moins, la résultante de l'éducation que chaque homme reçoit de sa famille, de sa religion, de la loi, de l'opinion. Comme le dit A. Bain (1), elle est, en chacun de nous, l'image de l'autorité extérieure en dehors de nous.

Seulement, est-ce là tout ? Faut-il croire que chaque enfant naît sans prédisposition à avoir une conscience morale et que son éducation la crée de toutes pièces ? Faut-il penser, au contraire, que nous apportons tous en naissant les germes de notre conscience comme nous apportons ceux de nos dents, et que notre éducation ne fait que développer ces germes ?

Et puis, même à supposer que l'éducation soit l'unique facteur de la conscience morale, ne faut-il pas expliquer pourquoi cette éducation est ce qu'elle est, pourquoi les actions de la famille, de la religion, de la loi et de l'opinion publique coopèrent de façon à développer un sens moral chez les individus ? Si la conscience morale est un produit, nous n'en aurons vraiment rendu compte que quand nous aurons dit d'où viennent ses composantes.

Nous ne saurions donc considérer l'explication précédente de la conscience comme complète.

Or, lorsqu'on réfléchit à certains caractères secondaires des sentiments moraux et qu'on étudie par le détail les circonstances de leur formation, on trouve que nous naissons probablement avec des prédispositions innées et héréditaires à les éprouver.

C'est, d'abord, une présomption sérieuse en faveur de cette thèse

(1) *Les Émotions et la Volonté*, trad. Le Monnier, p. 275 (Paris, F. Alcan).

que la constatation de l'intensité si remarquable des satisfactions morales et des remords. Le remords est un sentiment capable de bouleverser la vie tout entière et d'altérer profondément la santé. Qu'il se produise chez un civilisé pour des actions que notre conscience réprouve, ou chez un primitif à propos d'actes qui nous paraissent moralement indifférents, mais qui lui paraissent coupables (1), il a toujours pour conséquence une sorte d'horreur douloureuse que l'individu ressent pour lui-même et qui le trouble cruellement. C'est ainsi que certains Australiens meurent du remords qu'ils éprouvent quand ils ont mangé la chair d'animaux sacrés (2) aussi bien qu'un civilisé peut être amené à dépérir et à mourir par désespoir d'une faute qu'il a commise. Réciproquement, la satisfaction morale, qui est un plaisir accompagné de l'estime que l'individu éprouve pour lui-même, adoucit pour lui la souffrance jusqu'à la rendre négligeable quand elle est un effet de l'accomplissement de ce que cet individu croit être son devoir. Comment expliquer, si l'on suppose que les consciences morales ne sont qu'un fruit de l'éducation individuelle, l'intensité si extraordinaire de pareils sentiments ? Quinze ans d'éducation peuvent-ils développer une habitude de penser et de sentir qui se manifeste avec tant de violence ? Cela est fort invraisemblable. — Mais ce qui rend cette hypothèse plus invraisemblable encore, c'est que, chez un grand nombre d'enfants, les sentiments moraux se développent avec une rapidité surprenante. Il n'est pas rare de voir un enfant de trois ans en proie au remords et pleurant du regret d'une de ses fautes plus que s'il en avait été puni. Ici, la disproportion entre le sentiment éprouvé et l'éducation reçue est visible. Comment donc l'expliquer, si l'on n'admet pas que l'individu naisse

(1) Cf. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 55 (Paris, F. Alcan).

(2) Cf. Létourneau, *l'Évolution de la Morale* (*loc. cit.*).

généralement prédisposé à avoir un sens moral ? Si l'on admet, au contraire, que chacun de nous apporte, en naissant, des tendances à sentir et à penser moralement, tendances que l'éducation ne fait ensuite que développer, l'intensité des sentiments moraux et la précocité de leur développement chez certains individus s'expliquent d'elles-mêmes. La conscience n'est plus en nous la voix de Dieu, ni la voix d'un sens moral naturel ; mais elle est en nous la voix même de l'humanité. Nos remords sont les reproches que nous adresse le sang de nos ancêtres accumulé dans notre moi. Nos satisfactions morales sont les louanges qu'il nous décerne. Nous naissons sociaux, et la vie sociale ne fait rien de plus que d'accentuer les traits que nous avons hérités en naissant. Rien d'étonnant donc dans le caractère intense des sentiments moraux.

Une autre raison de penser que nous apportons avec nous le germe de notre conscience morale, c'est l'inégalité du développement des consciences chez les individus soumis à la même éducation. Diverses graines, appartenant à la même espèce et placées dans des conditions semblables, ne prospèrent pas toutes de la même façon. Les unes portent un embryon vigoureux, qui triomphe même de circonstances défavorables ; les autres, un embryon maladif, que les circonstances même les meilleures ne réussissent pas à développer entièrement. Il en est de même des individus humains soumis à la même éducation morale. Chez les uns, la conscience se forme tout de suite ; elle prend une netteté et une délicatesse remarquables. Chez les autres, elle ne s'épanouit pas ; elle reste embryonnaire ; elle n'a ni clarté ni force. Cela est digne de remarque chez les individus élevés dans une même atmosphère morale. Mais cela est plus remarquable encore chez ceux dont le milieu est immoral. Il en est, en effet, qui se gâtent aussitôt. Il en est d'autres chez lesquels, malgré tous les conseils et tous les exemples, le sens moral reste droit et raffiné. Comment expliquer un pareil phénomène, si l'on suppose que les individus nais-

sent sans aucune prédisposition à avoir un sens moral ? Si l'éducation formait la conscience à elle seule, il ne devrait pas y avoir d'homme qui résistât à l'éducation qu'il reçoit. Puisqu'il y en a, et puisque l'inégalité des consciences chez les individus élevés dans le même milieu est flagrante, il est donc extrêmement vraisemblable que chacun de nous naît avec un embryon de conscience morale, embryon que l'éducation ne fait que cultiver.

Cette conclusion se trouve encore renforcée quand on constate la difficulté qu'il y a à faire naître chez les animaux quelque chose qui ressemble à une conscience morale. Si la conscience n'était rien de plus qu'une habitude prise par chaque individu sous l'action d'une autorité extérieure, il devrait être possible de développer une conscience chez tout individu capable d'habitude, grâce à une éducation méthodique. Il devrait donc être aussi possible d'en créer une de toutes pièces, notamment chez les mammifères supérieurs. Il devrait l'être également de produire, chez un être quel qu'il fût, pour des actes réputés non moraux, une conscience impérative comme la nôtre. Or, c'est ce que l'éducation n'arrive à réaliser qu'à un faible degré et seulement chez un petit nombre d'espèces. Assurément, par un dressage méthodique, on réussit à développer chez certaines races de chiens des dispositions dont les manifestations sont assez analogues à celles du sentiment moral chez le petit enfant (1). Un chien bien dressé à ne pas voler, à ne pas courir ou à ne pas détériorer le gibier qu'il rapporte, se sent en faute s'il n'a pas résisté à la tentation et s'il a violé la loi qu'il est habitué à respecter. Il éprouve un sentiment qui doit être analogue à la honte si l'on en juge par ses manifestations extérieures. Il prend une attitude humble, se livre de lui-même à la punition;

(1) Cf. Létourneau, *l'Évol. de la Morale*, chap. III. Cf. également les très curieuses observations de M. Mann Jones, citées par H. Spencer, *Justice*, Appendice D., trad. française, p. 331 sqq.

ses gémissements implorent le pardon, et sa joie est vive quand il se sent excusé. Quoi de plus semblable aux gestes que le remords fait faire à l'homme ? Et ces faits se produisent souvent. Les traités spéciaux le constatent tous. Ils constatent même que, chez certaines espèces de chiens, le dressage et la sélection artificielle ont développé des dispositions à agir héréditaires tout à fait contraires à leurs instincts spontanés. Les chiens d'arrêt, les chiens de berger gardent de père en fils le sentiment d'une obligation qu'ils ont à remplir, et ils obéissent à la loi que leur nature leur prescrit depuis que les hommes l'ont modifiée à leur usage. Il y a donc bien un moyen de former chez certains animaux des dispositions analogues à celles de la conscience humaine. Mais, d'abord, ce que l'éducation peut sur le chien, elle ne le peut pas sur toutes les autres espèces animales. Ensuite, elle ne le peut même pas sur toutes les races de chiens. Enfin, elle échoue même sur certains individus. Or, il n'est peut-être pas un seul homme chez lequel l'éducation ne réussisse à développer plus ou moins un sens moral relativement affiné. N'est-ce pas, dès lors, qu'à part quelques individus moralement difformes de naissance, les hommes naissent prédisposés à avoir une conscience morale ? La même éducation, qui ne développe chez l'animal aucune conscience ou qui forme seulement en lui un sens moral embryonnaire, fait naître chez l'homme un sens moral accentué. C'est donc, sans doute, que chaque homme est naturellement prédisposé à posséder un sens moral.

Qu'on n'objecte pas, d'ailleurs, l'absence évidente de tout sens moral développé dans les premières années de l'enfant. Ce n'est, en général, que vers la deuxième année que la conscience morale commence à se manifester nettement. Mais l'enfant ne naît pas non plus avec ses dents, et c'est seulement au cours de sa première année qu'elles font leur apparition. Il ne naît pas davantage avec des instincts sexuels développés ; ceux-ci ne se montrent chez lui

qu'à l'âge de la puberté. Faut-il en conclure qu'il n'a en naissant ni l'embryon de sa dentition, ni celui de ses instincts sexuels ? Il en est de même pour la conscience morale. Et ce qu'il y a de tardif dans sa formation ne doit nullement nous surprendre. On sait que le développement de chaque individu humain reproduit dans ses grandes lignes les phases du développement de l'espèce humaine. De sorte qu'on pourrait considérer l'apparition de la conscience chez l'enfant comme une preuve nouvelle de la façon dont elle est née dans l'humanité. L'enfant tout jeune est le sauvage. En se formant, il devient civilisé. Mais il ne le devient que parce qu'il portait en lui le germe de l'organisation des hommes civilisés, et particulièrement celui de la conscience morale.

Qu'on n'objecte pas non plus, comme on l'a fait parfois, que les qualités morales ne sont pas héréditaires. Sans doute, il arrive que des individus doués d'un sens moral très vif et très puissant ont des descendants qui n'en ont un que médiocre, comme il arrive que des individus doués d'une santé physique florissante aient des descendants malingres et souffreteux. Qu'en conclure? Qu'il n'y a aucune hérédité des qualités morales ? Non ; mais que, dans certains cas, cette hérédité ne s'exerce pas. Personne ne prétend que l'hérédité se produise toujours et dans tous les cas avec une égale rigueur; surtout, personne n'admet que la délicatesse de conscience, la pureté des sentiments et toutes les particularités du sens moral soient des choses qui se conservent intégralement. Tout ce que l'on constate, c'est que, *dans la moyenne des cas*, l'hérédité s'exerce. Or on ne niera pas que, dans la moyenne des cas, des individus doués de sens moral produisent des individus qui en ont un, tandis que des individus immoraux en produisent qui n'en ont pas. Et il n'en faut pas davantage pour prouver qu'il n'y a rien d'absurde à supposer que chaque individu naît aujourd'hui avec des prédispositions héréditaires à posséder un sens moral.

Il paraît donc vraisemblable que l'éducation ne crée pas la conscience de toutes pièces, mais qu'elle la développe simplement. Si nous avons un sens moral, c'est, selon toute probabilité, à l'action commune de l'hérédité et de l'éducation que nous le devons.

Mais alors d'où vient cette action commune ? Pourquoi ces deux forces doublent-elles leur effet, au lieu de se contrarier ? Pourquoi l'éducation est-elle ce qu'elle est et s'accorde-t-elle avec l'hérédité pour nous faire sentir que nous avons un devoir ?

Il semble que ce fait s'explique de la façon la plus simple, dès qu'on se rappelle le grand principe de la sélection naturelle.

Toutes les découvertes de l'histoire et de l'anthropologie concourent à prouver que les débuts de la vie humaine ont été très pénibles et très durs. Nos premiers ancêtres ont dû subir une lutte particulièrement difficile contre la nature ingrate et peuplée de leurs ennemis. Ils ont dû, d'autre part, soutenir contre leurs semblables un perpétuel combat. Non seulement l'ethnologie révèle chez la plupart des peuplades primitives actuelles des restes de cannibalisme, mais encore l'archéologie en retrouve des vestiges dans les rites de presque tous les cultes. Hobbes avait donc raison lorsqu'il déclarait qu'au début l'homme avait dû être un loup pour l'homme.

Il est clair, dans ces conditions, que ceux de nos ancêtres qui ont dû le plus facilement survivre et avoir une descendance qui se soit perpétuée, ont dû être ceux qui, pour une raison ou pour une autre, se sont trouvés amenés à former des groupes sociaux. Une société, du moment qu'elle existe, entraîne la division du travail ; celle-ci assure à chacun des individus qui font partie du groupe social des chances plus grandes de satisfaire régulièrement ses besoins que s'il vit isolé. Toute société groupe, d'autre

part, les forces des individus qui la composent en un faisceau solide pour la défense générale. Une société est forte contre un fauve ou contre un homme isolé qui l'attaque, tandis qu'un homme seul est faible contre eux. Enfin et surtout, l'homme qui vit dans un groupe social a plus de chances d'avoir une postérité qui dure que celui qui reste seul. Telle est la nature de l'enfant qu'il a besoin pendant un temps relativement long de la protection de ses parents. Si personne ne lui fournit sa nourriture et ne le défend, il est condamné à une mort presque immédiate. L'homme qui ne lie aucune société durable avec des femmes et qui abandonne sa progéniture, la laisse donc périr. Au contraire, l'individu qui vit en société la soutient et assure sa subsistance. On ne peut donc éviter de penser, d'après ce que paraît avoir été la vie primitive, que la formation accidentelle de groupes sociaux a dû être, pour ceux qui en ont fait partie et pour leur espèce, une modification avantageuse, étant donné le milieu dans lequel ils vivaient. Les individus isolés et leur descendance ont dû rapidement périr. Les individus sociaux ont dû subsister et faire souche. La sélection a donc dû se faire de façon à conserver la race des hommes accidentellement le mieux prédisposés à vivre socialement.

Or qu'est-ce qu'être prédisposé à vivre socialement ? Une société ne peut subsister qu'à certaines conditions. Nous l'avons montré dans le chapitre précédent. Et, sans doute, les conditions de la possibilité de la vie sociale n'ont pas toujours été rigoureusement les mêmes. Elles ont changé ; elles changeront encore. Pourtant il en est un certain nombre qui ont duré et qui ne se modifieront pas. Une association entre des individus n'est possible que s'ils se respectent les uns les autres, au moins jusqu'à un certain point, dans leur vie, dans leur propriété, dans leur liberté. Il en a été évidemment des sociétés primitives comme des sociétés actuelles à cet égard. Les individus qui se sont conservés et qui ont fait souche étant, par hypothèse, des individus qui se sont trouvés acci-

dentellement sociables, sont donc ceux qui se sont trouvés avoir, par hasard, des dispositions à se respecter les uns les autres au moins jusqu'à un certain point. En se reproduisant, ils ont donc dû engendrer des enfants de plus en plus naturellement prédisposés à la vie sociale, et portant en germe à leur naissance comme un instinct spontané qui les pousse à respecter dans une certaine mesure les hommes, leurs semblables.

Bref, la sélection naturelle a dû logiquement développer une humanité composée d'individus organisés pour la vie sociale, puisqu'elle a dû tuer les « antisociaux » et les « asociaux » ou leur descendance.

Ce phénomène a dû se produire avec une sûreté et une rapidité d'autant plus grandes que ses causes ont dû se doubler d'autres causes du même genre.

Les petits groupes sociaux primitifs ont, en effet, continué entre eux la lutte qu'on est forcé de supposer entre les premiers individus. L'état naturel de la plupart des sociétés élémentaires est d'être en guerre contre la société voisine. Cela se dégage avec évidence des faits que rapporte l'ethnographie. Et l'histoire, qui nous montre les guerres d'autant plus fréquentes et plus longues que nous remontons plus haut dans le passé de l'humanité, prouve que la lutte à main armée a été, pendant des siècles, la grande occupation des sociétés humaines. Du reste, aujourd'hui, cette lutte n'est pas finie. Elle a quelque peu changé de caractère chez les nations civilisées. Pourtant elle dure encore. Et, si les hommes n'ont plus, sans cesse, les armes à la main pour se procurer de la chair humaine, des femmes, des esclaves ou le bien du voisin, ils sont encore, sous prétexte de défense sociale, obligés de consacrer une partie de leur existence à apprendre le moyen de tuer les autres hommes. On peut donc dire sans exagération que la guerre entre les groupes sociaux a duré sans interruption depuis le début

de l'humanité : guerre d'homme à homme, puis de tribu à tribu, de cité à cité, de province à province, de nation à nation. Les groupes sociaux ont grandi ; les motifs de la lutte ont changé ; le caractère de la guerre s'est modifié. Mais la lutte elle-même n'a jamais cessé. — Or qu'est-ce qu'un tel état de choses a dû amener ? Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler le vieux proverbe : « L'union fait la force. » Sans doute, cet adage n'est pas toujours rigoureusement vrai. Pourtant il l'est dans la plupart des cas. Les sociétés les plus unies, celles dont les individus ont été le plus amis les uns des autres, celles où ils se sont montrés le plus soucieux de l'intérêt de la communauté, celles où ils ont été le plus courageux et, en somme, le plus oublieux d'eux-mêmes, le plus dévoués à l'espèce, le plus désintéressés, ont dû subsister. Cela a dû surtout être vrai au début, quand la guerre a eu pour but l'extermination de la société contre laquelle on luttait ou la réduction de ses membres à l'état d'esclavage. Et, par suite, les sociétés dont les coutumes, les mœurs, les lois ont dû s'imposer au monde ont dû être celles où les instincts sociaux ont dû aussi être le plus tôt les plus forts.

Or, il est facile de comprendre quelles ont dû être celles-là. Ce sont celles, évidemment, où le plus grand nombre d'individus se seront trouvés, en naissant, prédisposés fortement à la vie sociale. Mais ce sont surtout celles dont toute l'organisation a été disposée *accidentellement* de façon à développer tôt et puissamment chez les individus le sentiment social. En ce sens, une société où, de bonne heure, les parents ont affirmé aux enfants qu'ils avaient un devoir et que ce devoir était justement celui dont la société avait besoin, où la religion accidentellement, et quels que soient ses croyances et ses rites, les a confirmés dans cette même idée, où les lois établies, l'opinion publique ont concouru à la même œuvre, une telle société a dû se trouver dans les conditions les meilleures pour triompher, survivre, faire vivre ses membres et

développer ses institutions. Les autres ont dû progressivement disparaître, se fondre dans les sociétés triomphatrices. Et, la sélection se faisant toujours dans le même sens, il a dû arriver que dans tous les groupes sociaux survivants, l'éducation, la religion, les lois et l'opinion soient d'accord pour développer chez l'enfant le sentiment qu'il faut vivre pour le groupe social, sentiment dont, à sa naissance, il porte déjà les premiers germes.

On conçoit donc comment il a pu et dû se faire que les hommes naissent avec une disposition à vivre socialement, et que les sociétés modernes soient organisées de façon à développer chez les individus qui les composent, le plus tôt possible et le plus possible, cette disposition. Les deux faits s'expliquent par une seule et même cause : l'action mécanique et régulière de la sélection naturelle éliminant progressivement les individus asociaux et les sociétés où les sentiments sociaux existaient le moins vivement.

S'il en est ainsi, on ne doit pas dire que l'homme a reçu d'un créateur des sentiments moraux pour que la société existe; on ne doit pas déclarer davantage que la société existe parce que l'homme en possède naturellement. Mais l'homme a des sentiments moraux et une conscience morale parce que : 1° les individus qui ont survécu dans la lutte pour l'existence ont été ceux qui ont fait accidentellement partie de groupes sociaux; et 2° les groupes sociaux qui ont duré et absorbé les autres sont ceux où se sont développées des institutions tendant toutes à faire vivre les individus pour la communauté. Bref, la conscience morale est, chez l'homme, une résultante de la vie sociale et de la sélection naturelle.

Cette théorie est-elle entièrement satisfaisante? Elle peut en

tous cas invoquer en sa faveur un certain nombre de faits qui la confirment, et aucune des objections qu'on peut lui opposer n'apparaît irréfutable.

Son grand avantage est la façon dont elle explique en même temps l'universalité à peu près constatée du sentiment du devoir dans l'humanité moderne, les ressemblances que présentent les consciences dans quelque temps et dans quelque lieu qu'on les considère, et leurs dissemblances flagrantes. C'est par là surtout qu'elle est supérieure aux autres. Car la théorie finaliste de la conscience morale et celle qui fait d'elle une des pièces essentielles d'une nature humaine immuable expliquent bien d'où vient que tous les hommes aient un sens moral. Il serait, d'ailleurs, singulier qu'il n'en fût pas ainsi. Elles ont été inventées pour rendre compte de l'universalité supposée du sentiment du devoir. Mais ni l'une ni l'autre ne parvient à faire comprendre d'une façon intelligible pourquoi tous les hommes ne se sentent pas *le même* devoir.

Le sentiment d'un devoir obligatoire est à peu près universel dans l'humanité actuelle, et il paraît l'avoir été dans celle que nous connaissons par l'histoire. L'évolutionnisme l'explique. Dès le début de la lutte pour l'existence, les individus entièrement *asociaux* ont dû disparaître ou leur descendance a dû être anéantie. Ensuite, au cours du combat entre les groupes sociaux, ceux de ces groupes qui n'ont pas développé chez leurs individus des dispositions à vivre pour le groupe au lieu de vivre exclusivement pour eux, ont dû se fondre dans ceux qui, les premiers, ont présenté cette particularité avantageuse pour leur survie. Ceux des hommes qui vivent aujourd'hui, et ceux même que l'histoire la plus lointaine nous fait connaître, sont et étaient déjà les héritiers d'une organisation mentale propre à la vie en société, conservée

mécaniquement par la sélection naturelle. Rien d'étonnant, par suite, à ce que les hommes aient tous aujourd'hui des sentiments sociaux, qu'ils traduisent sous la forme d'impératifs catégoriques. Le chien d'arrêt, produit d'une sélection raisonnée, naît, s'il est de bonne race, avec un sentiment que l'éducation développe et qui le pousse, lorsqu'il voit le gibier, à rester immobile devant lui, alors que sa disposition naturelle est de bondir pour s'en emparer. De la même façon, l'homme, héritier de milliers d'années de vie en société, naît actuellement, où qu'il naisse, avec une prédisposition à respecter les autres hommes, prédisposition que son éducation renforce, alors que, s'il se laisse aller à son penchant, il cherchera le plaisir par tous les moyens et sans souci d'autrui (1). Ne comprenant pas le sentiment qu'il trouve ainsi en lui, le voyant contraire à ses désirs, mais le sentant cependant très vif, il le traduit dans une proposition de forme catégorique; il affirme qu'il a un devoir. Cela ne signifie pas autre chose que ceci, quoiqu'il l'ignore : « Il y a des siècles que mes ancêtres vivent en société. » Et, si presque tous les hommes, aujourd'hui, éprouvent un pareil sentiment, c'est qu'il n'est pas aujourd'hui d'individu dont les ancêtres n'aient depuis des siècles vécu en société. L'universalité du sentiment du devoir s'explique donc assez bien dans une théorie évolutionniste de la conscience.

Les ressemblances des consciences morales ne s'expliquent d'ailleurs pas moins bien. Nous l'avons fait remarquer, il existe un certain nombre de conditions qui sont partout sensiblement les mêmes, et sans lesquelles un groupe social ne peut pas durer. De même, les particularités avantageuses pour le triomphe des sociétés dans une guerre sont toujours à peu près identiques : le dévouement de chaque membre à la collectivité, son courage, l'oubli de soi, sa disposition au sacrifice sont pour toute société des condi-

(1) Cf. Létourneau, *l'Évolution de la morale*, chap. III, § 2.

tions de succès dans la lutte pour l'existence (1). Il a donc dû arriver que les sociétés qui aient survécu soient celles où les individus se sont habitués à accomplir à peu près les mêmes actes et où l'éducation, la religion, les lois, l'opinion publique se sont accordées pour les vanter. Il a donc dû arriver également que les consciences des individus se développent partout à peu près dans le même sens et qu'elles soient, par suite, sur un grand nombre de questions, à peu près d'accord. Les consciences sont unanimes pour affirmer qu'il faut respecter un groupe d'hommes plus ou moins grand, dans leur vie, le sentiment de leur honneur, leur liberté, leur propriété et sous certaines conditions. Comment s'en étonner si aucune société n'aurait pu vivre sans qu'un respect de ce genre ait existé ? Toutes s'accordent pour exalter le sacrifice et le dévouement. Comment en serait-il autrement, puisque, dans la lutte, la condition de la survie de la société a été l'existence de ces sentiments ? Les ressemblances des consciences à travers l'espace et à travers le temps proviennent de celles des nécessités de la vie sociale et des conditions de la survie des sociétés.

Quant aux dissemblances des consciences morales, notre théorie est la seule qui les explique intelligiblement. L'influence qu'ont sur leur formation l'éducation, la religion, les lois, l'opinion publique est considérable, nous l'avons dit. Or il suffit qu'une religion, par exemple, ou qu'une loi contribue fortement à développer chez les individus qui font partie d'une société les sentiments sociaux, pour qu'elle favorise la survie du groupe social qui la pratique ou qui lui obéit et pour qu'elle contribue, par conséquent, puissamment à la formation des consciences chez les membres de ce groupe social. D'autre part, une religion ou une loi de ce genre peuvent faire des devoirs d'actes sans aucun intérêt ni aucune uti-

(1) Cf. H. Spencer, *les Bases de la morale évolutionniste*, trad. franç., p. 100 (Paris, F. Alcan).

lité pour le groupe social et ses individus. Ces actes n'en seront pas moins considérés comme obligatoires par les membres de la société qui aura triomphé dans la lutte pour l'existence, par suite des sentiments sociaux que la religion ou la loi qui les recommande y aura développés. Naturellement, ils ne le seront pas ailleurs. C'est ainsi qu'une religion comme celle de Mahomet, qui est une force pour un groupe social par la cohésion qu'elle lui donne, a pu faire pour la femme un devoir sacré de ne sortir que le visage voilé (1). C'est ainsi que le catholicisme, qui a triomphé pour d'autres raisons, a développé chez certaines consciences le sentiment d'une obligation de ne pas manger de viande le vendredi. C'est ainsi que, pendant des siècles, dans certains pays, sous l'influence de la religion et de la loi, le divorce a pu être considéré comme un acte infâme. Une institution quelconque née par hasard, dans un certain temps et dans un certain pays, si elle modifie sur certains points les consciences des membres d'une société dans un sens momentanément heureux pour la survie de cette société, peut les modifier en même temps de telle sorte que ces membres considèrent à la fois comme des devoirs des actes nécessaires à la survie de leur groupe social et des actes qui ne le sont pas. Et, comme les institutions qui ont formé les consciences dans les différents pays ne sont pas identiques, ce ne sont pas partout tous les mêmes actes qui sont considérés comme étant de devoir.

La théorie évolutionniste de l'origine de la conscience morale rend donc compte de ses particularités mieux que ne le font les deux autres. Seule, elle permet d'interpréter d'une façon intelligible les ressemblances et les dissemblances des consciences individuelles.

(1) Cf. Al. Bain, *les Émotions et la Volonté*, chap. xv.

Seule aussi elle rend compte avec quelque exactitude des modifications qui se sont produites dans les sentiments moraux de l'humanité, et du sens dans lequel ces transformations se sont faites.

A vrai dire, il suffit de constater que le sens moral a évolué dans l'humanité pour rendre probable la supposition d'après laquelle la conscience n'a qu'une origine sociale et n'est qu'un groupe de dispositions héréditaires. Comment admettre qu'un sens moral d'origine divine aurait pu se transformer ? Et, s'il est essentiel à l'homme d'avoir une conscience, comment expliquer que sa conscience se soit modifiée au cours du temps ?

Pourtant, ce n'est pas tant le changement qui s'est fait dans le sens moral que la direction dans laquelle s'est fait ce changement qu'on peut considérer comme une confirmation de notre hypothèse.

Les transformations des sentiments moraux de l'humanité offrent deux caractères remarquables.

Le premier est le développement progressif des sentiments altruistes. Comme l'a montré, notamment, H. Spencer (1), au début, le primitif songe surtout à lui et fort peu aux autres ; puis, au cours du temps, les hommes sont de plus en plus disposés à sacrifier quelque chose de leurs plaisirs individuels pour d'autres individus. C'est là une disposition altruiste qui s'accroît sans cesse, et Spencer prévoit qu'à la limite de l'évolution les altruismes se limiteront en quelque sorte l'un l'autre ; chacun songera plus aux autres qu'à lui-même de sorte que tous les hommes se trouveront forcés par altruisme de s'occuper d'eux-mêmes plus que d'autrui. Et, en effet, malgré l'exagération des conclusions de Spencer, il semble bien que l'évolution des sentiments humains s'est faite et se fait dans le sens d'un altruisme progressif.

(1) *Les Bases de la morale évolutionniste*, chap. XIV (Paris, F. Alcan).

Un second trait de l'évolution des sentiments moraux est notable. Au début, les hommes ne se sentent des devoirs ou, tout au moins, certains devoirs essentiels que par rapport à un groupe d'hommes très petit : celui de leurs compatriotes. Mais vis-à-vis de l'étranger, le devoir n'est pas le même ou n'existe pas (1). Dans la plupart des coutumes et des lois primitives, les prescriptions considérées comme obligatoires ne le sont que relativement aux individus qui font partie du même groupe social. Elles ne le sont pas par rapport aux autres. Le vol, l'assassinat, la mauvaise foi, l'asservissement ne sont, chez beaucoup de primitifs, des crimes graves que quand ils sont commis contre les membres de la société dont ils font partie. Contre ceux des sociétés voisines ils sont non seulement autorisés, mais même parfois recommandés. Sans doute, il y a quelques exceptions à cette loi générale ; elles sont rares. Du reste, il faut bien avouer qu'il subsiste encore quelque chose de ce sentiment dans les sociétés civilisées. Combien y a-t-il de commerçants qui se feraient un scrupule de vendre leur marchandise plus cher qu'elle ne vaut à un compatriote, et qui ne s'en font aucun de l'essayer, dès qu'ils ont affaire à un étranger ? De très honnêtes gens dans leur pays souhaitent, avec une sincérité stupéfiante, des catastrophes sans nombre à d'autres très honnêtes gens des pays voisins, parce qu'ils habitent de l'autre côté d'un fleuve ou d'une montagne. Un désastre survenu quelque part, en Allemagne ou en Angleterre, n'excite en France qu'une pitié médiocre. Mais nulle part ce phénomène n'est plus sensible que dans les rapports qui existent entre ceux qui se disent civilisés et les individus des races dites inférieures, noires, jaunes ou rouges. Un blanc se croit, en général, toutes les atrocités permises contre un homme dont la peau n'est pas de la même cou-

(1) Cf. Létourneau, *l'Évolution de la morale*; les chapitres intitulés: la morale bestiale et la morale sauvage.

leur que la sienne. L'histoire de la colonisation est trop pleine de faits trop récents qui le démontrent pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Donc, aujourd'hui encore, la conscience ne dit pas à tous les individus humains qu'ils ont les mêmes devoirs à l'égard de tous les hommes. C'est le reste d'un vieux sentiment qui tend progressivement à disparaître. — L'altruisme ne s'est, par conséquent, pas seulement développé en intensité au cours de l'évolution de la société. Il s'est encore élargi ; il a étendu le champ des sentiments moraux d'un petit groupe social auquel ils s'appliquaient à un groupe de plus en plus large.

Or ces deux faits, qui s'expliqueraient mal dans une autre hypothèse, se laissent assez bien interpréter dans la nôtre.

Si les sentiments altruistes ont été en se développant au cours de l'évolution et sont devenus toujours plus fréquents et plus intenses, il n'y a pas lieu de nous en étonner. Les sociétés qui ont survécu ne sont-elles pas, en effet, celles qui ont eu la cohésion la plus grande, et celles qui ont eu cette cohésion ne sont-elles pas celles dont les individus ont eu le plus tôt les sentiments sociaux les plus vifs ? Comment donc aurait-il pu se faire, si nous avons raison, que l'altruisme ne progressât point dans le monde ?

Le second fait est d'une interprétation un peu moins aisée. Que les sentiments moraux des premiers hommes aient été limités à leur groupe social, cela s'explique facilement. Le premier état de l'humanité a été la lutte violente. Or les conditions du triomphe dans cette lutte étaient évidemment la haine des sociétés avoisinantes, l'absence de pitié à leur égard, la volonté de vaincre, celle de massacrer les vaincus ou de les réduire en esclavage, aussi bien que la volonté de vivre en paix avec les individus du groupe dont on faisait partie. Les premiers sentiments moraux que la sélection naturelle et l'éducation ont dû développer devaient donc être logiquement limités au respect et à l'amour d'un petit groupe d'individus. Mais, alors, comment ces sentiments se sont-ils élargis et

sont-ils devenus humanitaires ? Comment s'est formée l'idée, obscure encore, d'une justice envers la tribu ou la nation concurrente ? Comment est né le sentiment d'un droit international ? Il semble qu'il y en ait deux principales raisons. A mesure que la conscience se développe, l'individu qui possède cette conscience éprouve une difficulté plus grande à commettre un acte taxé d'injustice; il ressent une joie plus vive à en accomplir un qu'elle déclare bon. La disposition qu'il a à agir d'une façon juste ou bonne se traduit en lui par rapport à l'acte qu'il accomplit et non plus par rapport à l'individu intéressé à cet acte. D'où l'élargissement des sentiments moraux. Qu'importe l'individu par rapport auquel j'agis injustement ou avec bonté, si j'éprouve une disposition à ne jamais accomplir un acte injuste et à toujours accomplir des actes bons ? Les sentiments moraux, en s'enracinant dans l'âme humaine, tendent à se généraliser. — Ce phénomène doit, d'ailleurs, se produire d'autant plus vite qu'à mesure que les sociétés évoluent et deviennent plus considérables par leur nombre, leurs conditions de vie changent. Quand la civilisation devient « industrielle » de « militante » qu'elle était, la condition de survie du groupe social n'est plus la haine féroce et aveugle du voisin. Le commerce, l'industrie supposent l'échange de leurs produits entre les nations. Tous les peuples sont plus ou moins tributaires les uns des autres. Et comme, dans la lutte pour l'existence transformée, ce sont les nations les plus industrieuses qui triomphent ; comme, d'autre part, la haine éloigne les groupes sociaux et rend entre eux tout commerce impossible, tandis que l'esprit de paix et de justice le développe, rien dans la société contemporaine ne s'oppose plus à la généralisation progressive des sentiments moraux ; et c'est ainsi que nous voyons se former dans l'âme moderne des sentiments d'humanité, qui tendent à triompher des antiques sentiments nationaux que nous portons encore au fond de nos cœurs. — Bref, c'est le développement des senti-

ments altruistes tel qu'il est amené par la sélection naturelle, c'est aussi le changement des conditions de la lutte pour l'existence entre les nations, qui paraissent avoir développé chez l'homme des sentiments de justice et de bonté s'appliquant à de groupes d'individus de plus en plus vastes.

Le mode spécial de l'évolution des sentiments moraux semble donc explicable dans l'hypothèse évolutionniste.

Mais, va-t-on dire, si la conscience morale est, en chacun de nous, l'héritage de la vie sociale développé par une éducation que la sélection naturelle a faite ce qu'elle est, comment se fait-il que la conscience morale de tous les individus ne soit pas d'accord avec l'ordre établi ? Comment se fait-il que certains d'entre eux sentent que cet ordre est injuste, immoral, le proclament et fassent tous leurs efforts pour lui en substituer un autre ? D'où viennent les illuminations morales qui entraînent les grandes révolutions religieuses et sociales ? D'où viennent aussi les individus qui restent dénués de dispositions morales?

Ce problème est, appliqué aux choses de la morale et au développement de la conscience, celui de la *variabilité*. Pourquoi de deux individus sains naît-il quelquefois un individu malsain ? Pourquoi de deux individus ordinaires en naît-il un qui présente une particularité avantageuse pour sa survie ou celle de son espèce étant donné le milieu dans lequel il se trouve ? Ces questions sont les mêmes que celle de savoir pourquoi des individus naissent avec une conscience atrophiée ou si vivante qu'elle s'épanche en protestations morales qui, parfois, renouvellent l'humanité.

On sait comment les évolutionnistes expliquent ces phénomènes quand il s'agit de particularités physiques; le même genre d'explication s'applique quand il s'agit de particularités morales.

Un individu naît avec tous les stigmates de l'homme primitif, les bras qui pendent jusqu'aux genoux, le corps légèrement voûté,

le crâne aplati du singe, la mâchoire proéminente, un cerveau de microcéphale et une incapacité radicale à saisir ce que les autres comprennent. Il y a là un retour à la forme primitive de l'espèce. Le vieux sang ancestral reprend le dessus, sans que nous puissions nous expliquer comment, et se manifeste chez un de ses descendants. Le primitif reparaît parmi les civilisés. De la même façon, un individu naît sans prédispositions morales; aucune éducation ne réussit à en développer chez lui de suffisantes. C'est un primitif moral reparu, sans que nous puissions dire pourquoi. Les deux phénomènes sont identiques, et ils restent également inexpliqués.

De même, un homme pousse plus grand, plus sain et plus fort que ses ancêtres; ce qui l'explique, c'est le mélange en lui d'hérédités multiples et le concours des circonstances dans lesquelles il s'est trouvé. Un homme a un sens moral nouveau plus raffiné que celui des individus parmi lesquels il vit; c'est à la fusion, en lui, des hérédités, c'est à l'ensemble des conditions extérieures qui ont provoqué son développement qu'il faut en attribuer la raison. Et, sans doute, il est, la plupart du temps, impossible de rendre compte par le détail des circonstances déterminantes d'une variation quelle qu'elle soit. Est-ce à dire que ces circonstances n'existent pas? Chaque individu n'est-il pas la synthèse d'un nombre d'éléments infini concourant à le former sous l'action d'un nombre de forces infini? Comment ce qui le fait différer des autres individus pourrait-il donc être autre chose que la résultante de l'action de toutes ces forces?

En somme, la variabilité dans les sentiments moraux ne doit pas plus nous étonner que la variabilité dans les organisations physiques des individus. Elle doit s'expliquer, dans un cas comme dans l'autre, par des raisons mécaniques qu'on ne peut guère énumérer. Aussi bien, si la variabilité n'existait pas et si certains individus n'avaient pas été accidentellement des « inventeurs » en

matière de morale, les consciences telles qu'elles existent ne se seraient jamais formées. Jamais un individu n'aurait présenté une particularité morale avantageuse pour sa survie ou celle de son espèce. Jamais un groupe d'individus n'aurait eu les sentiments nécessaires pour assurer son triomphe sur les groupes voisins. La sélection ne se serait pas produite ; ce que nous appelons la moralité ne se serait pas développé. Quoi d'étonnant, dès lors, si nous constatons aujourd'hui encore chez certains individus des sens moraux atrophiés ; chez d'autres, des sens moraux exaltés ? C'est que la même cause qui a formé la moralité moderne continue d'agir dans le monde, et que, par suite, le sens moral de nos descendants sera peut-être par rapport au nôtre ce qu'est le nôtre par rapport à celui des primitifs ?

*
* *

Ainsi, tandis que les explications finaliste et nativiste de la conscience morale sont impuissantes à rendre compte de ses variations, l'interprétation qu'en donne l'évolutionnisme s'accorde assez bien avec l'universalité du sentiment du devoir, les ressemblances qui rapprochent les consciences et les dissemblances qui les séparent. Elle s'appuie, d'ailleurs, sur les résultats des sciences naturelles contemporaines ; elle leur emprunte toute sa force. Elle est donc au moins vraisemblable.

Sans nous arrêter aux difficultés métaphysiques qu'il soulève, et tout en reconnaissant que l'évolutionnisme est obligé de postuler une nature obéissant à des lois régulières et organisée au début, sans qu'on puisse expliquer son organisation première, nous accepterons donc l'explication empirique de la conscience morale ; nous dirons que la conscience n'est, en nous, ni la voix de Dieu, ni celle d'un sens moral immuable naturel à l'homme, mais la voix de la société.

IV

Comment, dès lors, rendre compte de l'accord qui existe entre une partie des conseils de la raison théorique et une partie des prescriptions de la conscience morale ? Quelle valeur, d'autre part, attribuer à ces prescriptions et aux sentiments moraux qui en dépendent pour la direction de notre conduite individuelle ?

La réponse à ces deux questions s'impose après ce que nous avons dit.

Notre raison nous conseille de considérer l'existence de la société comme une condition indispensable de notre propre bonheur. Elle nous exhorte à vivre socialement. Elle nous déclare que nous aurions tort de ne pas faire ce qui est indispensable pour que la société subsiste. Elle nous représente donc la volonté de vivre comme cela est nécessaire pour que le groupe social auquel nous appartenons puisse durer comme une forme de la volonté morale. Or, de son côté, notre conscience est un héritage social. Si nous sentons ce que nous sentons en matière de moralité, c'est parce que nous sommes nés dans un groupe social d'où la sélection naturelle a éliminé progressivement la plupart des individus qui n'étaient pas disposés à vivre socialement. Comment s'étonner, dès lors, de l'accord au moins partiel qui existe entre ce que nous conseille notre raison et ce que nous ordonne notre conscience. Pour vivre moralement, nous dit la raison, il faut faire le nécessaire pour que la société dure, et notre conscience est, en nous, une disposition à faire ce nécessaire. Leurs actions ne peuvent, dès lors, être que concourantes.

Toutefois, il ne faudrait pas ériger en règle unique de morale sociale le précepte suivant : « Vis suivant les prescriptions de ta conscience. » La raison nous conseille bien, en effet, de faire ce qu'il faut pour que la société dont nous sommes membres subsiste. Mais notre conscience nous pousse à approuver certains actes différents de ceux qui sont indispensables à la durée de la société et à en désapprouver d'autres dont l'accomplissement n'aurait pas pour effet la destruction des liens sociaux. Nous en avons expliqué précédemment la raison. Dès lors, il ne faut pas voir dans la conscience un instinct infaillible. Et, sans doute, il sied d'avoir pour elle le plus grand respect, de la consulter, de s'y fier même lorsqu'étant pris au dépourvu on n'a pas le temps de réfléchir suffisamment sur ce qu'il est sage de faire. Mais il faut, tant qu'on le peut, contrôler ses prescriptions en les comparant aux règles de conduite que nous avons dites rationnelles. La conscience nous prédispose à faire toujours plus pour la société et surtout pour le groupe social dont nous faisons partie que la raison ne nous le conseille. Cela s'explique. Dans la lutte pour l'existence entre les sociétés, ce sont celles dont les individus ont été prêts à faire le plus pour elles qui ont triomphé. Nous sommes les héritiers de ces individus, et l'éducation que nous avons reçue est celle qui avait assuré le triomphe de notre groupe. Rien d'étonnant donc à la violence des sentiments qui nous poussent à nous oublier et à nous sacrifier. Mais la raison n'approuve pas l'exagération de ces sentiments. Elle nous dit assurément qu'il faut tout faire pour vivre en société avec les hommes ; seulement elle l'entend de tous les hommes ; et, de plus, elle ne nous conseille de faire pour la société que ce qui est nécessaire pour qu'elle existe et pour que, par son moyen, nous conquérions les conditions matérielles de notre bonheur. La conscience tend à subordonner l'individu au groupe social. La raison tend à faire accepter par l'individu le groupe social et ses nécessités, mais pour sa tran-

quillité et son bonheur personnels. C'est ce qu'il ne faut pas oublier ; c'est aussi pourquoi il convient de contrôler sans cesse l'instinct social par la réflexion et de se rappeler, avec la situation que chacun de nous occupe dans le monde, les seules raisons d'être de la vie.

En somme, du point de vue auquel nous avons constaté qu'il était nécessaire de nous placer pour apercevoir les fondements logiques d'une morale de la raison théorique, la conscience morale se montre dénuée de tout caractère mystique. Elle reste, quoi qu'en ait pu dire Nietzsche (1), un instinct social infiniment respectable. Mais elle n'est rien de plus ; et c'est une égale inexactitude de la diviniser et de la mépriser.

(1) Cf. *la Généalogie de la morale.*

CONCLUSION

On peut vouloir faire de la Morale une chose de pure foi. On peut, au contraire, chercher à établir les bases d'une éthique entièrement rationnelle qui ne fasse appel qu'à l'expérience et au raisonnement. Il est impossible de prouver à ceux qui méprisent la raison théorique qu'ils ont tort de le faire et n'ont pas le droit de lui préférer leur sentiment. Il est également impossible de démontrer qu'il faut tenir compte dans la vie pratique d'autre chose que de ce que tendent à établir les constatations de l'expérience et les démonstrations de la raison. Ce problème : doit-on vouloir vivre une vie uniquement guidée par des motifs rationnels et logiques, ou s'abandonner à ce qu'on sent uniquement parce qu'on le sent, est un problème que chacun doit trancher pour son compte, parce que personne ne peut avoir la prétention de le résoudre d'une façon définitive. Rationalistes et sentimentaux sont forcés de faire un acte de foi dès qu'ils abordent le problème moral. Foi en la logique et en la raison théorique, ou foi en un sentiment que rien n'explique ni ne justifie. Foi dans les méthodes et les principes dont sont nées toutes les découvertes de la science, ou foi dans une de ces convictions obscures que nous avons sans raison, ou même contre toute raison. Pascal l'a dit, il y a bientôt trois siècles.

Tout parti est, au fond, un pari. Pari pour la raison ou contre elle. Pari pour la réflexion claire ou pour un préjugé sentimental. Pari pour ou contre la puissance spéculative de l'esprit humain.

Ce livre avait pour but d'examiner ce que devrait être la morale de ceux qui ne veulent se fier qu'à leur raison théorique : à l'expérience et au raisonnement. Il est temps de nous résumer et de conclure.

L'homme ne peut entendre logiquement la situation qu'il occupe dans l'univers que de deux façons. Il peut penser qu'il est l'œuvre d'un créateur parfait, que ce créateur l'a mis dans le monde pour accomplir certains actes, que la conscience est en lui la voix de Dieu, qu'elle lui fait connaître sa destination et que, comme il doit avoir une confiance absolue en la bonté et en la puissance de son auteur, il doit s'incliner devant elle et lui obéir sans la comprendre ; il peut croire que sa vie lui a été donnée pour une fin extérieure à cette vie elle-même ; il doit vouloir alors se consacrer tout entier à la réalisation de cette fin. — Il peut penser, au contraire, qu'il n'est l'œuvre d'aucun créateur absolument parfait ; quelque idée qu'il doive se faire alors de son origine, il doit juger que sa vie n'a aucune destination extérieure à elle-même, qu'il n'a pas autre chose à faire dans l'existence qu'à essayer de connaître sa propre nature et de la satisfaire dans ses aspirations. Ici, la conscience morale ne doit plus être considérée comme le juge suprême de la conduite. Elle est, au contraire, une disposition dont l'homme doit être le juge. Ses prescriptions ont une valeur si elles sont d'accord avec ce que l'intérêt conseille. Elles n'en ont pas dans le cas contraire. Les anciens avaient vu juste. La seule préoccupation de l'homme doit être de vivre en conformité avec la nature, et les actes n'ont d'importance qu'autant qu'ils sont capables de concourir à nos satisfactions. — Entre ces deux alternatives, il n'en est pas

d'autre. Chercher ce que la raison théorique doit penser de la morale, ce doit donc être, avant tout, examiner dans quel sens elle doit résoudre le problème précédent.

Il n'en faut pas davantage pour montrer le caractère irrationnel de plusieurs types de morales qui se disent rationalistes.

Tel est le défaut des morales criticistes. Si nous supposons un criticiste conséquent, pour qui tout ce que l'expérience et la raison prouvent n'ait de sens que relatif, il apparaît avec évidence qu'un tel philosophe devrait se déclarer incapable de résoudre le problème moral et refuser de donner pour certaines les propositions d'une éthique quelle qu'elle soit. Un criticiste conséquent devrait reconnaître qu'il ignore quelle est la situation exacte que l'homme occupe dans le monde et qu'il ne peut expliquer la formation d'aucun des organes constitutifs de l'esprit. Celui pour qui le temps n'existe qu'autant qu'il est représenté nie par cela même, en effet, qu'aucun des éléments qui composent l'esprit se soit formé au cours du temps. Il devrait donc avouer qu'il ne peut rien se proposer, si ce n'est de faire une description de son esprit tel que la conscience le lui fait apparaître. Or un tel aveu équivaudrait à celui de son impuissance à fonder rationnellement une morale. Car, assurément, une description et une constatation intérieure de l'esprit par lui-même comporteraient la notation, à titre de fait psychologique, de l'existence dans un grand nombre de *moi* du sentiment d'un devoir obligatoire. Peut-être, quoique cela soit plus douteux, autoriserait-elle celui qui l'aurait faite à exprimer dans une formule précise le sentiment du devoir tel qu'il existerait, en général, dans l'humanité. Mais en quoi une telle constatation contribuerait-elle à prouver que l'idée du devoir soit une idée respectable ? Comment démontrer d'un tel point de vue que l'homme aurait tort de désobéir à sa conscience ?

Reconnaître l'existence du sentiment d'un devoir obligatoire, en donner la formule, c'est assurément quelque chose de considérable si l'on ne cherche à faire qu'une psychologie. Mais, si l'on cherche à établir une morale, il n'en va plus de même. Car ce qui importe alors ce n'est pas de savoir que nous avons un sentiment du devoir, mais de savoir ce que vaut ce sentiment. La conclusion logique d'une philosophie criticiste relativement à la morale devrait donc être celle-ci : Il n'est pas possible d'établir une morale rationnelle ; la morale est affaire de foi et non de raison. — Or telle n'est pas la conclusion que la plupart des criticistes tirent de leurs principes. Ils posent l'impératif catégorique comme un fait absolu ; ils exigent que tous s'inclinent devant lui sans motif ; ils en font une idole intangible ; et ils croient avoir suffisamment légitimé leur attitude, quand ils ont prononcé les mots de « raison pratique » et de « fait de la raison ». Ils dépassent ainsi les limites des affirmations que leur théorie de la connaissance leur permettait ; ils donnent pour rationnelle une morale qui n'est rien de plus que le commentaire de leur propre sentiment.

Les morales que les spiritualistes ont essayé de fonder sur les notions d'excellence, de perfection, de beauté ou de dignité de la vie sont dans le même cas. Toutes tournent dans des cercles vicieux. Car, du moment que l'on demande à l'un de leurs fondateurs pourquoi nous devons vivre une certaine vie, il nous répond que c'est parce qu'elle est supérieure à toute autre. Mais, du moment qu'on lui demande pourquoi elle est supérieure à toute autre, il est obligé, pour le démontrer, d'admettre d'abord que la vie devrait être telle ou telle, ce qui est précisément en question. De plus, aucun ne prouve, d'une façon indiscutable, que nous aurions tort de ne pas vouloir mener une certaine vie parce qu'elle serait supérieure. Et, pourtant, que répondre à celui qui dira : Je préfère vivre agréablement plutôt que de mener une vie supérieure ? En somme, les morales spiritualistes ne sont, elles aussi,

que des morales sentimentales qui se prétendent rationnelles ; elles posent dans les principes dont elles se servent pour faire leurs démonstrations les conséquences qu'elles prétendent démontrer.

Quant aux morales du bonheur général, ce sont les plus illogiques. Déclarer à l'individu, sans essayer de lui prouver qu'il travaillera en le faisant à son propre bonheur, qu'il doit faire effort pour le bonheur général et, au besoin, se sacrifier pour lui, c'est une affirmation tout à fait injustifiée. On comprend une morale du bonheur général qui dit à chaque individu : Pour que tu sois heureux, travaille au bonheur de tous. On ne saurait admettre qu'un moraliste se crût en droit d'affirmer à l'homme comme une évidence qu'il n'a pas autre chose à faire dans la vie que de travailler au bonheur de tous, sans songer au sien. Sous cette forme, l'utilitarisme est visiblement inadmissible, et ce ne sont pas les efforts faits par les évolutionnistes contemporains qui lui ont donné plus de vraisemblance.

En somme, criticistes, spiritualistes et moralistes du pur bonheur général, se trouvent placés dans une situation intenable. Les philosophies morales qu'ils prétendent établir pèchent toutes par la base, parce qu'ils ont tous essayé de fonder la morale sans prendre parti pour l'une ou l'autre des deux conceptions de la vie que nous avons dites seules intelligibles. Dans le fond, les uns comme les autres sont des chrétiens qui ont perdu toute croyance dans la vérité des principes du christianisme et qui auraient dû, par suite, abandonner les conclusions de la morale chrétienne ; mais ils n'ont pas osé le faire ; ils ont cherché à justifier quand même le sentiment qu'ils avaient reçu dès l'enfance, et ils ont tout naturellement été amenés à faire des paralogismes, parce qu'ils ont voulu concilier des principes inconciliables.

Si nous voulons donc ne rien affirmer en morale que ce que la raison théorique approuve, il faut que nous lui demandions,

avant tout si l'homme doit s'attribuer une destination extérieure à sa propre vie, une origine et une fin surnaturelles.

Or, malgré la peine que quelques-uns éprouvent à l'admettre, la raison théorique ne peut pas se contenter des idées déistes traditionnelles.

Une hypothèse déiste n'explique pas le monde. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Le problème est vertigineux. Mais comment le résoudre ? Les déistes croient en tenir la solution quand ils ont déclaré qu'il existe un Dieu qui a créé le monde. Mais pourquoi existe-t-il un Dieu plutôt que rien ? Il n'y a pas plus de raisons pour que l'existence éternelle et nécessaire d'un créateur des choses soit claire pour notre esprit que pour que l'existence éternelle et nécessaire des choses elles-mêmes le soit. Celui qui suppose Dieu pour expliquer l'être suppose une forme de l'être pour rendre compte d'une autre. Il recule le problème de l'origine des choses ; il ne l'éclaire pas.

Et non seulement il ne l'éclaire pas, mais encore il l'obscurcit. Car il est encore plus facile pour la raison de comprendre que l'être ne vienne de rien, puisqu'il est l'être même, et de se contenter de constater l'existence de la nature que d'expliquer comment un être, par hypothèse entièrement parfait, aurait créé un être imparfait. Jamais personne n'a répondu à l'argument du mal présenté dans toute sa force. Si Dieu ne crée le monde que pour lui-même, il pouvait aussi bien s'abstenir de créer sans modifier la perfection des choses, puisqu'il existait déjà et puisqu'il était parfait. Il a donc créé ce qu'il a créé non pas pour un bien supérieur, mais pour rien ; car, du moment que Dieu existait, il ne pouvait pas y avoir de bien supérieur à celui qui était réalisé en lui. D'où vient donc l'imperfection ? D'où vient le mal ? Et ne faut-il pas dire que leur créateur est mauvais, puisque c'est pour rien qu'il les crée ? Problème dont la solution est tout à fait impossible, de sorte qu'il faut bien avouer que celui qui admet l'existence d'un Dieu

créateur ne l'admet pas seulement en dehors de toute raison, mais contre toute raison.

Du reste est-il plus raisonnable de supposer des récompenses et des punitions d'outre-tombe, alors que tout tend à prouver que la mémoire, chose toute fragile, périt avec l'homme, puisqu'il n'est pas rare qu'elle meure avant lui ? Et comment attribuer à la conscience un caractère divin quand on constate ses variations, ses obscurités, ses balbutiements ?

En somme, celui qui a pris pour règle de ne rien croire de ce qui est contraire à la raison ne saurait guère se satisfaire d'une conception déiste de la vie et de la morale. Adopter une philosophie déiste, c'est adopter une foi et non pas une doctrine rationnelle. — Et, sans doute, on peut passer par-dessus la raison au nom du sentiment, comme le faisait Pascal ; ceux qui cherchent dans la vie une consolation plus que la vérité n'ont peut-être pas tort de le faire; mais, alors, la morale qu'on propose et qu'on défend n'est plus une morale de la raison théorique. C'est une morale sentimentale ; ce n'est plus que l'affirmation et le commentaire de la nature particulière de celui qui l'expose et qui la défend.

La raison théorique déclare donc à chaque homme que ce qu'il a de mieux à faire dans la vie, c'est de méditer et de calculer son existence, avec la préoccupation constante de conquérir le plus possible des satisfactions auxquelles sa nature aspire. L'homme n'a pas d'autre devoir. L'idée abstraite d'une obligation morale contraire à ses aspirations naturelles, et d'après laquelle il faut qu'il oriente sa vie, est une idée religieuse. Elle doit disparaître en même temps que la croyance aux principes sur lesquels se fonde une conception religieuse de la vie. Notre vie ne doit être vécue que pour elle-même, sans autre considération. C'est ce que les philosophes de l'antiquité avaient presque tous compris. Et c'est pourquoi ils ont formulé avec une admirable exactitude le

principe qui doit être la thèse fondamentale d'une morale de la raison théorique : « Il faut vivre conformément à la nature. »

Mais alors toute morale rationnelle ne va-t-elle pas être impossible ? Chaque individu n'aura-t-il pas raison de vivre pour lui seul au gré de sa fantaisie ? Rien n'est plus douteux. Pour vivre selon la nature, il faut, en effet, d'abord, connaître la direction des aspirations de cette nature ; ensuite, savoir les moyens les plus sûrs de lui procurer la fin à laquelle elle tend ou du moins de l'en rapprocher. Ce sont ces deux questions qu'une morale rationnelle se doit à elle-même de vouloir élucider. Et, assurément, les conclusions d'une morale de ce genre ne pourront pas être formulées en impératifs catégoriques : elles devront seulement prendre la forme de conseils. Assurément aussi on ne pourra définir une telle morale la science des devoirs de l'homme, mais on pourra et on devra l'appeler la science de la sagesse. Assurément enfin, il n'y aura plus pour elle de coupables et d'innocents, mais seulement des « sots » et des « sages ». En sera-t-elle moins une morale ? A moins de prétendre que, seul, mérite le nom de morale un système d'idées justifiant les conclusions courantes, et de refuser ce nom à toutes les morales antiques, il faudra bien reconnaître qu'une science de la sagesse comme celle que la raison théorique déclare à la fois possible et nécessaire doit bien être dite une morale, et que, par suite, toute morale rationnelle n'est pas *a priori* impossible.

Or quelles sont les conclusions qui semblent devoir être celles de la science de la sagesse ?

Tout homme aspire à un certain état par cela seul qu'il est doué de tendances. Cet état, c'est le bonheur, et sa condition première est évidemment l'existence et la durée de la conscience.

Mais quels sont ses autres éléments ? — Il ne saurait être défini en fonction des notions de plaisir et de peine. Car un être n'est capable d'impressions de ce genre que s'il tend primitivement à autre chose qu'à conquérir le plaisir et à éviter la peine. Du reste, des individus se déclarent heureux même quand ils éprouvent peu de plaisirs; d'autres se disent malheureux même quand ils en ressentent beaucoup. — Il ne saurait davantage être conçu comme un simple acte ou comme un groupe d'actes. Car, s'il est vrai que toute tendance tend à l'acte, il n'est pas exact qu'elle tende à l'acte pour l'acte; elle n'y tend que pour ses effets, pour l'état qui résulte de l'acte accompli sur la sensibilité du sujet agissant. — Quant à l'opinion des pessimistes, qui nient qu'il soit possible de définir la notion du bonheur, elle non plus ne paraît pas légitime. En tous cas, elle ne saurait être adoptée qu'une fois épuisées toutes les réflexions possibles sur la nature du bonheur. — Or, une analyse attentive de la notion de la tendance révèle un fait remarquable. Toute tendance se hait elle-même et tend à supprimer ses causes occasionnelles. Toute tendance tend donc à réaliser un état de l'être d'où elle soit définitivement exclue. Toutes les tendances prises ensemble et considérées dans leur totalité, — car les tendances dérivées ne sont rien de plus que des déviations des tendances primitives, — tendent donc à substituer à l'état de l'être dans lequel elles sont un état de l'être dans lequel elles ne soient plus et d'où soient exclues, par conséquent, toutes les tendances quelles qu'elles soient. S'il en est ainsi, le bonheur parfait serait pour un être conscient la réalisation d'un état de cet être où la conscience resterait intacte, mais d'où auraient disparu tout désir, toute aspiration et avec eux tout trouble quel qu'il soit. La nature aspire à créer l'ataraxie. Aussi bien est-ce ce qu'on peut constater. Un homme qui se dit heureux est un homme qui est content de son sort; traduisez : qui n'a point de désir et qui vit avec la paix et la sérénité du cœur. Le bonheur

est un état d'équilibre intérieur, celui de l'âme quand elle ne souhaite rien en dehors de ce qu'elle a. L'état le plus proche du bonheur est celui où elle est quand elle n'éprouve aucun désir dont elle ne soit sûre de pouvoir se libérer quand elle le voudra. Ce n'est pas le plaisir. C'est la béatitude.

S'il en est ainsi, en quoi consiste donc l'essence de la sagesse ? Le problème revient à celui-ci : l'homme peut-il créer et maintenir en lui un état de paix intérieur d'où les désirs soient exclus, et par quels moyens le peut-il ? Cet état, la raison ne saurait lui conseiller de le chercher dans l'anéantissement. Car la conservation de la conscience est indispensable à la vie heureuse. Elle ne saurait lui proposer davantage de travailler à se libérer des désirs en s'égalant à la perfection absolue. Il y a, dans l'homme, des besoins qu'il ne saurait faire disparaître une fois pour toutes et qui ne pourraient subsister chez un être parfait. De plus, on peut se demander si aucune de nos facultés resterait, chez un tel être, semblable à ce qu'elle est chez nous. La sagesse ne peut donc consister que dans un effort destiné non pas à tarir en nous une fois pour toutes la source des désirs, mais à nous maintenir dans un état où nous ayons des désirs le moins et le plus rarement possible et où nous n'en éprouvions jamais que nous ne sachions pouvoir satisfaire. Or il est clair qu'un tel état ne pourra être maintenu que par l'emploi simultané de deux méthodes différentes. Certains de nos désirs ne peuvent être annihilés que si nous les satisfaisons. Leur résister, c'est se tuer. Ces désirs sont ceux qui correspondent à nos besoins. Ce sont les désirs naturels et nécessaires d'Épicure, en modifiant quelque peu l'idée qu'il paraît s'en être fait. La règle de la sagesse à leur égard sera donc de les régulariser, sans doute, mais de les satisfaire quand ils se produiront. Au contraire, nos autres désirs sont de telle nature que plus nous leur cédons, plus ils se multiplient; la sagesse sera donc de détourner la pensée de leurs objets et de leur tenir tête.

Satisfais tes besoins ; ne désire rien de plus ; résigne-toi à l'inévitable. Voilà les principes dont l'application paraît la plus propre à conduire l'homme au bonheur. Ces principes représentent la prudence, la modération et la maîtrise de soi comme les grandes vertus du sage. La science du moi par lui-même et celle de son milieu par le moi, la possession des éléments indispensables à la satisfaction des besoins, enfin la volonté ferme d'attendre plutôt le bonheur de soi-même et de l'usage intérieur de la volonté sur les désirs que de la recherche d'un grand nombre d'objets extérieurs, apparaissent, par suite, comme les conditions nécessaires du bonheur. — Cela posé, il est facile d'apercevoir quelle ligne de conduite le sage se tracera vis-à-vis des autres hommes. Il ne se jugera pas solidaire d'eux pour la conquête du bonheur, en tant que ce bonheur dépend de lui. Mais, comme il existe des conditions externes du bonheur, comme il faut, pour avoir toutes les chances d'y atteindre, avoir certaines possessions et certaines connaissances, et comme le sage verra clairement qu'isolé devant la nature, il a beaucoup moins de chances de conquérir les unes et les autres qu'en acceptant la vie sociale, il prendra pour règle de conduite d'accomplir les actes nécessaires à la conservation de la société ; il se représentera à lui-même comme une feuille d'un grand arbre qui emprunte sa vie propre à celle de cet arbre, et il voudra que l'arbre vive pour vivre lui-même. Même, il réfléchira que plus les hommes sauront ce qu'est la vraie sagesse, plus la modération régnera dans le monde et plus la société sera calme et durable. Il fera, par conséquent, ce qui dépendra de lui pour que les autres hommes prennent conscience de la nature exacte du bonheur et des conditions nécessaires de sa possibilité. Il adoptera donc comme principe de sa conduite vis-à-vis des autres hommes le précepte suivant : « Ce serait folie de ne vouloir pas *vivre socialement.* » Le sage sera donc juste et bon. Seulement, il ne le sera pas tout à fait au sens que l'on donne généralement à ces mots.

Quant à sa conscience morale et aux prescriptions qu'elle formule, le sage ne verra en elles rien qui mérite des exclamations ni des adorations irraisonnées. Il ne prendra sa conscience ni pour la voix de Dieu, ni pour celle d'une disposition essentielle à l'espèce humaine et inhérente à une nature éternelle de l'homme. Il la considérera simplement comme la voix de l'espèce humaine, la voix de la société. La conscience morale pourrait bien n'être qu'une vieille disposition à vivre socialement, conservée dans l'humanité par la sélection naturelle et l'hérédité, et développée dans chaque individu par une éducation, une religion, une organisation des lois et un état de l'opinion publique, dont la nature s'explique, elle aussi, par la même sélection naturelle opérant sur les sociétés. Elle pourrait bien être chez l'homme ce que paraît être l'instinct social chez l'abeille ou la fourmi. Aussi ne doit-elle exciter ni une vénération mystique, ni un mépris absurde. Le sage qui comprendra qu'il aurait tort de ne pas vouloir vivre *socialement* et qui verra dans sa conscience une disposition naturelle qui le pousse à vivre ainsi, ne s'étonnera pas de trouver très souvent ses prescriptions raisonnables. Pourtant, il ne se laissera pas diriger exclusivement par elle. Il se rappellera qu'elle contient des éléments impurs, dont la cause est un état momentané de l'éducation, de la religion, de la loi ou de l'opinion ; il contrôlera, sans cesse, ses injonctions et ses prescriptions en réfléchissant sur elles et en les jugeant.

Voilà ce que la raison théorique nous a semblé répondre quand on la consulte en toute sincérité sur le problème moral.

Si cette réponse est juste, il faut considérer comme peu satisfaisants la plupart des ouvrages de morale qui ont été écrits de nos jours. Leurs auteurs se contentent presque tous de faire des analyses de la conscience moderne, et ils les donnent comme l'expression dernière de la vérité morale. Et assurément leurs analyses sont souvent fort intéressantes. Il n'en est pas moins vrai

qu'en érigeant leurs conclusions en principes moraux, ils n'obéissent pas à la raison théorique, mais seulement à un sentiment. Si tant d'excellents esprits s'y sont trompés, c'est que, tandis que tout homme de bon sens se refusera toujours à nier la vérité d'une proposition de physique prouvée par l'expérience, même si elle contredit son sentiment, nous sommes tellement habitués à attacher un prix énorme aux dispositions morales qui naissent avec nous et que la société cultive, que nous oublions facilement que la morale a pour but non pas de justifier nos croyances irraisonnées sur le bien et sur le mal, mais de nous instruire sur ce que nous devrions considérer comme bien et comme mal. Habitués à maudire l'égoïsme qui, pratiqué d'une certaine façon, tue les sociétés; habitués à vibrer à certains mots sublimes de devoir, d'obligation et de loi morale et à y attacher une sorte de sens mystérieux, il nous paraît impossible que la raison ne justifie pas absolument ceux de nos sentiments qui se rapportent à ces habitudes. Aussi sommes-nous indulgents pour les raisonnements qui paraissent prouver leur caractère rationnel. Il est temps cependant de se réveiller et de regarder d'un œil froid et impassible ce que la raison théorique présente comme une vérité. Or elle nous déclare que la morale courante et admise provient, pour une grande part, d'une conception irrationnelle de la vie; et, si elle conserve, en leur donnant la forme de conseils, beaucoup des prescriptions de la conscience, c'est en partant de principes nettement opposés à ceux qu'on appelle généralement les principes moraux.

En somme, ou il faut renoncer à fonder une morale rationnelle et réduire tout traité de morale à la confession sentimentale de celui qui l'aura écrit; ou il faut revenir décidément au point de vue d'où les anciens envisageaient le problème moral et reconstituer une morale naturaliste.

Les philosophes modernes auraient dû s'en apercevoir, il y a trois siècles.

Avant Copernic et Galilée (1), l'homme pouvait, sans trop d'invraisemblance, se faire des illusions sur son propre compte. Il pouvait se dire qu'il avait été fait pour être le roi du monde, que la terre était son palais, que le soleil avait été fabriqué pour éclairer et réchauffer ses jours, la lune et les étoiles pour briller dans ses nuits. Regardant autour de lui, il pouvait se dire que les animaux, les végétaux, les terres et les mers et tout ce qu'elles renferment avaient été spécialement destinés à son usage. Il pouvait donc se bercer de cette illusion qu'il était, dans la nature, un être d'exception, doué par faveur spéciale de raison et de liberté, échappant aux lois du monde, ayant une destination supérieure, un devoir proportionné à sa haute dignité. Que s'il apercevait quelques ombres au tableau de sa royauté, s'il constatait l'existence du mal, il avait une réponse toute trouvée. Le mal, chez l'homme, est la conséquence du péché ; et, si l'homme n'avait jamais péché, il n'aurait jamais souffert. Quant aux animaux, ou ils ont l'air d'éprouver de la douleur, et ils n'en sentent pas car ils n'ont pas de conscience, ou, s'ils en ressentent, c'est qu'ils n'ont été faits que pour l'homme, le roi de la création, et non pas pour eux mêmes. Tout cela s'arrangeait assez bien dans l'esprit de nos

(1) Cf. Anatole France, *l'Anneau d'améthyste*, p. 198. « Le système de Copernic et de Galilée est absolument inconciliable avec la physique chrétienne. Pourtant vous voyez qu'il a pénétré en France et partout au monde, jusque dans les écoles primaires, sans modifier de la façon la plus légère les concepts théologiques qu'il devait détruire absolument. Il est certain que les idées d'un Laplace sur ce système du monde font paraître la vieille cosmogonie judéo-chrétienne aussi puérile qu'un tableau à horloge fabriqué par quelque ouvrier suisse. Pourtant, les théories de Laplace sont claire ment exposées depuis près d'un siècle, sans que les petits contes juifs ou chaldéens sur l'origine du monde, qui se trouvent dans les livres sacrés des chrétiens, aient rien perdu de leur crédit sur les hommes. »

pères pour leur donner une croyance ferme. Et, en effet, ces idées sont celles sur lesquelles le monde a vécu pendant des siècles. L'homme s'est par conséquent forgé des mots auxquels il s'est habitué à donner un sens grandiose. Il s'est attribué et il a fini par se sentir une origine divine, une destination mystique exprimée par un devoir obligatoire. Bref, il s'est « agréablement crevé les yeux » pour ne pas voir ce qui le rapprochait de l'animal, pour ne faire attention qu'aux différences qui l'en séparaient et qui pouvaient lui faire croire qu'il était un miracle éclatant dans la nature.

Du jour où le mouvement de la terre a été constaté, il semble bien que l'homme aurait dû logiquement changer d'opinion sur son propre compte. Si la terre n'est dans l'univers, qu'une goutte de boue extrêmement petite, l'homme n'a pas beaucoup plus d'importance dans le monde qu'une moisissure microscopique attachée à un globule du sang de quelque grand animal. Comment, dès lors, éviterait-il de se regarder lui-même à nouveau et de constater qu'il ressemble aux espèces d'êtres qui l'entourent plus qu'il n'en diffère? Même façon de naître et de mourir; même processus vital; même disposition générale des membres et des organes; mêmes manifestations sensibles dans les mêmes circonstances; même intelligence, plus générale sans doute et plus développée que celle de l'animal, mais, au fond, d'une nature analogue. L'analyse constate ces similitudes quand elle compare l'homme et le vivant supérieur. Si elle descend ensuite l'échelle des êtres vivants, elle ne trouve nulle part une différence de nature entre eux. Ce qui se présente sous une forme et à un certain degré chez l'homme se présente sous une autre forme et à un autre degré chez l'animal dit inférieur ou chez la plante. Partout, l'observation révèle des ressemblances et de la continuité. Est-il, dès lors, bien vraisemblable que l'homme soit « un empire dans un empire » ? Une telle croyance était bonne quand on pouvait croire la terre le centre du monde et l'homme le centre moral de la terre. Elle ne

l'est plus, du moment que la terre est décentralisée. Or, si l'homme est soumis à la même loi que toute la nature, qu'est-ce qui reste des phrases admises sur sa situation et sur ses obligations morales ? Personne n'a jamais émis l'idée singulière qu'il y ait un devoir du végétal ou de l'animal. Chacun approuve le chêne et l'animal qui se développent pour eux-mêmes. Et l'idée que ces êtres aient une destination extérieure à leur propre vie nous paraît inadmissible. Mais alors pourquoi l'homme devrait-il penser qu'étant soumis à la même loi que les autres êtres, il ait, dans la vie, autre chose à faire que ce qu'eux-mêmes ont raison d'y faire ? Parce qu'il se sent des obligations ? Mais est-il bien assuré que le sentiment qu'il éprouve ainsi ne soit pas illusoire ? Est-il bien assuré, d'ailleurs, que certains animaux, comme les abeilles neutres, comme les fourmis, ne s'en sentent pas comme lui ? Ne voit-il pas autour de lui les mères des animaux se sacrifier pour leurs petits comme le font les mères humaines ? Et alors quelle raison reste-t-il à l'homme de s'attribuer un devoir mystérieux ? Et, s'il ne lui en reste aucune, ne doit-il pas reconnaître qu'il doit faire ce qu'il approuve les autres êtres de faire : chercher uniquement à être heureux ? La constatation du mouvement de la terre aurait dû décider l'homme à descendre du piédestal sur lequel il s'était juché et à retirer le bandeau qu'il avait mis sur ses yeux. Elle aurait dû lui faire retrouver et proclamer le principe qu'avaient défendu toutes les morales antiques : « Il faut vivre conformément à la nature. »

Mais, si l'humanité change d'idées théoriques avec une facilité relative, il n'en va pas de même quand il s'agit de ses sentiments. La révolution de Copernic et de Galilée ne porta pas, d'abord, tous ses fruits. Elle ne fit, au contraire, que susciter chez la plupart des philosophes le désir d'échapper d'une façon ou d'une autre à ses conséquences naturelles.

Seize siècles de christianisme avaient appris à l'homme à se croire un être divin, à s'attribuer des privilèges et à se reconnaître des devoirs au nom de ces privilèges mêmes. Ces idées s'étaient si profondément ancrées dans les consciences qu'y changer quoi que ce fût apparaissait comme un crime monstrueux. Du reste, les groupes sociaux où elles s'étaient répandues y trouvaient leur compte. Car elles prédisposaient les individus à faire bon marché de leur individualité au profit de la société dont ils faisaient partie. Elles servaient donc à la cohésion des masses humaines et elles subordonnaient l'individu à l'espèce; elles étaient une force sociale considérable. Enfin, dernière et remarquable circonstance, personne n'avait encore découvert un bon moyen d'expliquer l'apparente finalité de l'organisation des êtres et de faire voir l'origine mécanique probable non seulement de leur structure générale, mais encore d'un de ses détails comme la conscience morale.

Le résultat fut simple. Au lieu d'être entièrement logiques et de reconnaître aussitôt qu'à une conception entièrement nouvelle de la situation de l'homme dans le monde devait correspondre une morale également nouvelle, les philosophes firent tout ce qu'il était possible de faire pour maintenir et sauvegarder les sentiments moraux qui leur étaient chers, tout en les accordant avec les idées nouvelles proclamées vraies par la science et la raison théorique. C'est alors que se produisirent toutes ces merveilleuses tentatives pour mettre d'accord la raison avec la foi dont la philosophie de Leibnitz est peut-être, au XVII[e] siècle, le plus bel exemple et le plus remarquable produit. C'est alors aussi que ceux qui virent immédiatement clair, comme Spinoza, furent injuriés, maltraités et maudits, au nom des préjugés courants.

Par bonheur, les sophismes sont peu durables ; c'est le propre de l'expérience et du raisonnement de continuer leur œuvre très doucement, mais très sûrement ; aussi les fondements de la méta-

physique admise au XVII[e] siècle d'une façon générale apparurent-ils de plus en plus ruineux. Avec elle, la morale courante s'effondrait; l'utilitarisme se développait. La régularité de la nature, l'absence constatée de miracles, la vue de plus en plus nette de la petitesse de l'homme dans l'univers et, par-dessus tout, l'absurdité de l'explication du mal par la supposition du péché originel, l'impossibilité d'en rendre compte autrement, tout cela éloignait progressivement les esprits du mysticisme ; tout cela tuait la croyance en un devoir obligatoire et l'idée qu'il faut vivre en opposition avec les aspirations de la nature. Au commencement du XVIII[e] siècle la révolution de Copernic et de Galilée tend à s'achever ; la morale se modifie ; l'homme paraît être sur le point de retrouver une éthique analogue à celle de l'antiquité, c'est-à-dire proprement humaine et vraiment proportionnée à la situation qu'il occupe dans le monde (1).

Mais le mouvement commencé ne s'achève pas. C'est alors, en effet, que les philosophes inventent cette surprenante conception des choses qui s'appelle la philosophie criticiste, et que, sous la pression des sentiments moraux exaspérés, ils s'en font une arme pour les défendre. D'un point de vue, on peut dire que l'homme est un fragment de la nature. Mais, d'un autre point de vue, la nature n'est qu'un fragment de l'homme. Tout ce que nous disons être, c'est ce que nous pensons dans notre esprit et par lui. L'espace, le temps et ce qui les remplit ne sont donc ce qu'ils sont qu'autant que nous nous les représentons. Nous-mêmes, en tant que nous nous apparaissons comme agissant dans l'espace et dans le temps, nous ne sommes que de purs phénomènes. Leibnitz avait déjà conçu quelque chose de semblable. Mais il admettait l'existence d'un monde réel qu'exprimait notre représentation subjective des choses, et aux rapports réels duquel correspondaient,

(1) G. Guyau, *la Morale d'Épicure*, derniers chapitres (Paris, F. Alcan).

sans leur ressembler, les rapports représentés des phénomènes que nous percevions. Kant fut plus radical. L'espace et le temps n'ont rien en eux qui corresponde à la réalité. Les objets que nous nous représentons ne sont ce qu'ils sont dans notre conscience et ne sont soumis aux lois auxquelles ils obéissent que parce que notre pensée est elle-même ce qu'elle est. Pourtant Kant admet encore l'existence de noumènes inconnaissables. Il laisse donc l'homme, dans un certain sens, parmi les choses et les hommes, bien qu'il fasse rentrer, dans un autre sens, les hommes et les choses dans son propre moi. Mais l'impulsion est donnée, et Fichte n'hésite pas à dépasser les conclusions de Kant. Avec lui, le criticisme redevient métaphysique. Il trouve son expression dernière, la plus frappante, sinon la plus logique : un moi esprit, centre d'un univers qui n'est rien que pur phénomène et auquel ne correspond aucune réalité hors du moi qui pose en lui le non-moi : voilà l'être unique. Copernic et Galilée sont donc contredits. Ils décentralisaient l'homme et le rapetissaient par là même à l'infini. Voici que Fichte le recentralise. Ils lui retiraient toute grandeur et le forçaient à douter de sa dignité. Voici que l'esprit de l'homme devient l'unique réalité ; voici que tout l'univers n'est qu'un rêve du moi qui le pense ; voici que la science elle-même qui emprunte à l'espace et au temps, au nombre et au mouvement l'expression qu'elle donne des choses, n'est rien de plus qu'un procédé de classification des phénomènes, commode parce qu'il permet d'en saisir l'unité et parce qu'il rend possible la prévision des conséquences lointaines des actes, mais absolument incapable de nous donner une idée quelconque de la nature du réel. L'homme n'est plus un fragment de l'empire du monde. C'est la nature qui est un fragment de l'empire de l'esprit humain. Les idées morales qui traduisent nos sentiments ordinaires ne vont-elles donc pas pouvoir être sauvegardées ? Rien n'empêche plus l'homme d'être convaincu de sa haute importance. Il peut, par conséquent, recommencer à parler

de sa dignité. Et, de nouveau, la philosophie se met à faire sonner les mots de devoir, de loi morale, d'obligation contraire à la nature et à déclarer que c'est la raison qui nous en impose le respect. La morale reprend la forme et le ton qu'elle avait quand l'homme se croyait en droit de se considérer comme le centre moral de l'univers.

Par malheur, dès qu'on veut bien examiner les choses, on constate qu'elle n'en a nullement le droit, de sorte qu'en posant la morale comme un absolu, la philosophie criticiste est entièrement sortie de sa propre logique.

Sans doute, un criticiste est en droit de déclarer qu'il ne connaît rien de plus que son propre moi. Mais il ne devrait, dans aucun cas, affirmer qu'il n'existe rien d'autre. L'esprit, si les criticistes ont raison, ne saurait prouver qu'aucun être n'est réalisé en dehors de lui-même, ni que rien ne correspond aux idées qu'il a de l'espace et du temps. Il devrait avouer qu'il ne sait pas ce qui est ; il le devrait d'autant plus que, même s'il avait prouvé suffisamment que tout se passe comme s'il n'existait qu'un moi unique, il devrait reconnaître qu'il ne sait pas ce que valent les preuves dont il se serait servi ni si elles expriment la vraie nature de la réalité. Un criticiste qui pose le moi comme l'unique réel le fait donc arbitrairement, et, quand il renverse le point de vue de Copernic et de Galilée, c'est sans raison décisive. La logique de ses idées devrait le forcer de constater qu'il ignore ce qu'est l'être et s'il y a un seul ou plusieurs êtres. S'il affirme autre chose, il tombe sous le coup de sa propre critique.

Mais, à supposer même que tout l'être doive être réduit au seul moi, il n'en résulterait aucunement que la morale de l'obligation contraire à la nature fût justifiée. Un criticiste, après avoir admis cette hypothèse, ne pourrait plus faire qu'une chose : la description intérieure de son propre moi. Il aurait raison alors de constater en lui des dispositions à agir contraires à ses aspirations au

plaisir et traduisibles sous la forme d'impératifs catégoriques. Il aurait également raison de déclarer leur existence inexplicable, puisqu'il se serait interdit de pouvoir rien expliquer de l'esprit. Mais de quel droit les décorer du nom de raisonnables ? Pourquoi les juger supérieures aux vœux de la nature ? Pourquoi les proclamer sacrées ? Un moi *unique*, qui trouve en lui des sentiments opposés les uns aux autres, n'a aucun motif pour estimer les uns préférables aux autres. Quelle raison lui reste-t-il, d'ailleurs, dans sa solitude, pour vivre autrement que pour être heureux et pour se faire l'esclave d'une loi qui ne lui paraîtrait avoir aucune raison d'être ?

Un criticiste conséquent devrait avouer, en somme, qu'il ne sait pas qu'elle est la situation de l'homme dans le monde, qu'il ne peut pas le savoir. Il devrait reconnaître, par suite, qu'il ignore ce que vaut le sentiment de l'obligation morale, qu'il ne peut jeter les fondements d'une morale rationnelle. En érigeant en absolu l'impératif catégorique, le criticisme ne fait donc rien de plus que de dresser un autel à un nouveau Dieu arbitraire, à une nouvelle idole du sentiment. Et il ne suffit pas d'avoir appelé raison pratique le sentiment de l'obligation pour avoir établi une morale de la raison.

Il est donc grand temps, si l'on veut faire de la philosophie *sincèrement*, de sortir de l'impasse où la philosophie morale s'est fourvoyée depuis le début du siècle pour sauver à tout prix l'idée d'une obligation absolue et contraire à la nature. Il est grand temps de distinguer nettement ce que la raison spéculative nous force à penser de ce que le sentiment nous porte à affirmer sans preuve et sans raison.

Or, si nous interrogeons notre raison théorique sans crainte et avec l'idée, non pas de découvrir une conception des choses que nous puissions soutenir pour sauvegarder nos convictions irrai-

sonnées, mais de dire sincèrement des choses sincères, nous voyons immédiatement qu'il est nécessaire de replacer l'homme dans la nature comme l'avaient fait Copernic et Galilée. La multiplicité des êtres individuels ne peut être mise en doute par celui qui réfléchit que, s'il est un être, lui qui s'apparaît à lui-même sous une certaine forme, il doit correspondre aux formes analogues à la sienne qu'il aperçoit dans l'espace des réalités analogues à la sienne. Le temps ne peut non plus être considéré comme un pur rêve de notre esprit. L'idée d'un être unique et immuable ne saurait s'accorder avec la constatation des changements qui se produisent partout et à chaque instant dans le monde et en nous-mêmes. Quant à la conception finaliste de l'univers, qui a régné si longtemps sans conteste, elle paraît être le reste d'une interprétation anthropomorphique du monde, naturelle et très logique tant qu'on n'avait pas découvert un moyen d'expliquer mécaniquement l'apparente finalité qui lie les êtres à leur milieu, mais qui ne l'est plus depuis la découverte des principes de l'évolution. — Cela posé, comment admettre que chaque individu ait autre chose à faire dans la vie qu'à travailler à son propre bonheur ? Et, sans doute, une pareille thèse n'implique pas l'absurdité des sentiments moraux. Car, pour vivre heureux, il est bon de vivre socialement, et pour vivre socialement, il faut vivre en partie comme nous l'affirme notre conscience, vieux sentiment social conservé en nous par l'hérédité et l'éducation. Mais elle implique cette conséquence que l'idée d'un devoir obligatoire, contraire à la nature et correspondant à une destination qui soit la nôtre, est irrationnelle. L'homme ne doit vouloir vivre que conformément à sa nature ; il agit sans raison quand il fait fermenter dans son esprit comme dans un vase clos des idées mystiques de devoir et d'obligation.

Telles sont, semble-t-il, les conclusions logiques que l'expérience et le raisonnement doivent nous imposer.

Maintenant, devons-nous avoir en ces conclusions une confiance absolue ? Faut-il croire que ce que la raison nous représente comme vrai soit l'expression de l'être ? Devons-nous considérer notre raison théorique comme un témoin fidèle de la réalité, prendre à la lettre les conclusions morales qu'elle justifie ? La sincérité nous oblige à dire une fois de plus que nous n'en savons rien. Nous ne saurions prouver par aucune méthode que la raison doive avoir en elle-même une foi inébranlable. Il est vrai que par aucune méthode on ne saurait prouver le contraire. Encore une fois, le problème de la valeur de ce qui paraît le plus intelligible et le plus indiscutable à l'esprit humain est de ceux que chacun est forcé de trancher, puisque personne ne peut le résoudre. Les principes de la morale, telle que nous venons de l'exposer, ne sont donc à nos yeux que ce que devraient être ceux d'une morale pouvant se réclamer de la raison théorique. Rien de plus.

Seulement, il est nécessaire de le reconnaître, ceux qui nient la valeur métaphysique de ce qui apparaît à l'esprit comme rationnel, soit du point de vue sceptique, soit du point de vue relativiste, ceux-là doivent avouer qu'aucune morale philosophique n'est possible. Ils doivent faire de la morale une pure question de foi. Ils ne doivent pas même s'attribuer le droit de procéder comme Pascal et d'employer un raisonnement pour amener l'homme à parier en faveur d'une façon particulière d'entendre la religion et la vie morale. Ils doivent s'abstenir de tout blâme et de toute louange. Ils doivent trouver également naturelle et légitime la conduite de l'homme qui fait consister toute la moralité dans le dévouement, et celle de l'homme qui la réduit à la pratique d'un culte ou à la superstition d'un sou percé.

En résumé, la raison nous force à conclure par l'alternative suivante : Ou bien il faut que nous croyions en elle ; et alors nous ne pouvons éviter de proclamer que la vérité morale consiste dans un

naturalisme d'esprit assez analogue à l'un de ceux que l'antiquité a conçus. Ou bien il faut que nous lui refusions notre confiance ; et alors il faut que nous proclamions l'impossibilité de toute morale rationnelle, que nous confiions, sans autre motif que la consolation qu'elle nous procure, à une foi quelconque le soin de diriger l'esquif de notre vie, et que nous reconnaissions le droit incontestable pour chacun de vivre selon sa propre foi. Dans les deux alternatives, il faut également que nous en finissions avec les morales sentimentales, qui se donnent comme rationnelles et qui invoquent à tous propos, contre toute raison, le témoignage de la raison.

Vu et lu à Paris, en Sorbonne,
le 7 mai 1902,
Par le Doyen de la Faculté des lettres
de l'Université de Paris,

A. CROISET.

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

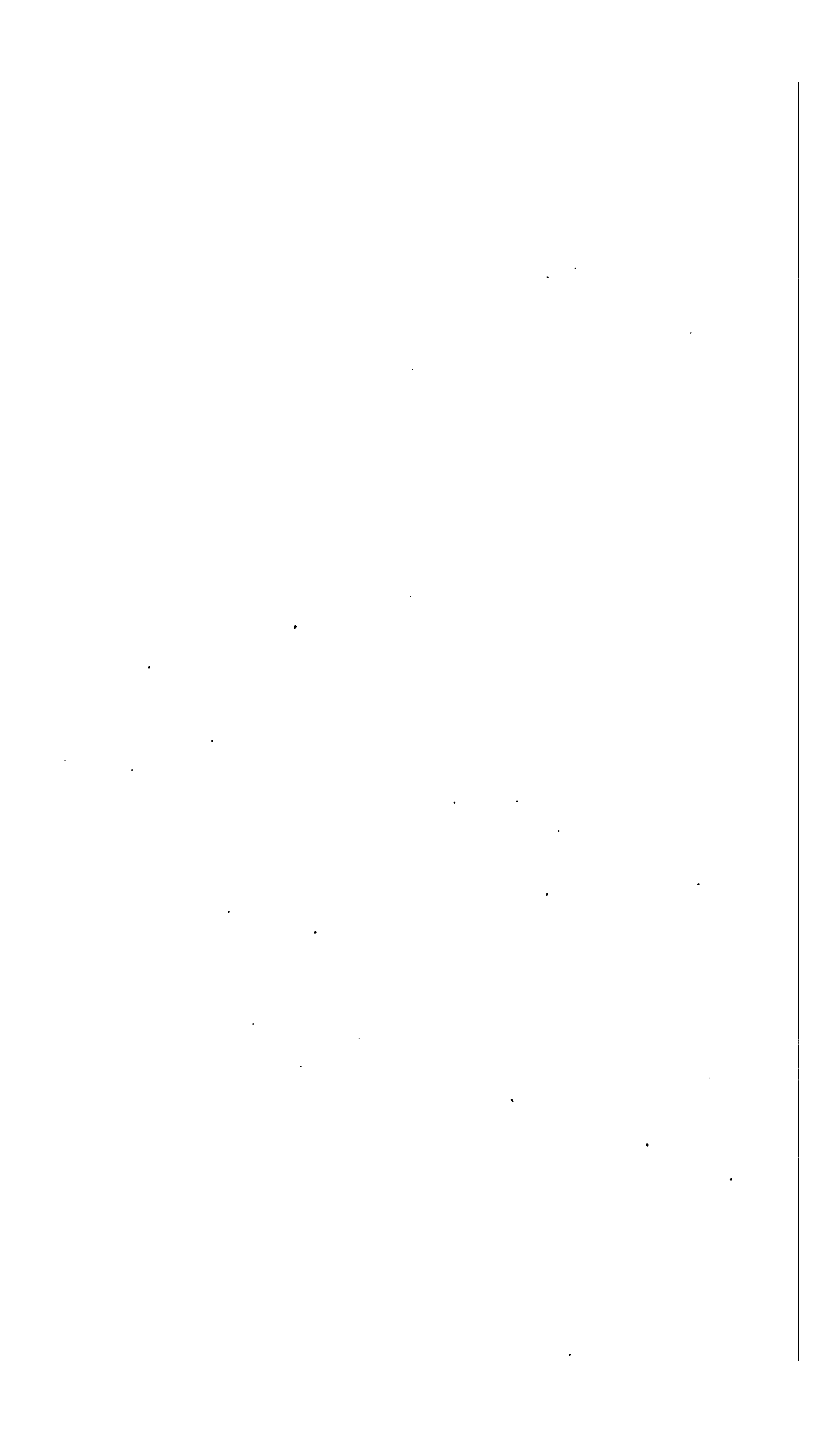
CHAPITRE III

La Sagesse.

CHAPITRE IV

La Conscience morale.

TOURS. — IMPRIMERIE E. ARRAULT ET Cie. — 19-8-02.




Cresson, A.
La morale de la
raison théorique.
C7
Dec.18'17
Brangier
DEC 26 1917
UNIVERS
B.J1063
C7
140691

